هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قدس سره ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه مذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى وهي في المنطق ان
ان يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما ما ليس وجوده باختيارنا وفعلنا واما
باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول يسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة
انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل
غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الرأي انتهى علم ان النظري
يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من قانون في ثلثة معان احدها في تقسيم العلوم
العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة
في العملي المذكور هناك لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب مثلا وثانيها في
وهو المذكور ههنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق للشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق
عند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما مال اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية
اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذي هو آلة
يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاعيان في الحكمة
المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل والنظرية
او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى
في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** لحصول العقل بالفعل
ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما
بالفعل وثانيهما بانه يكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لآثاره
لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور
من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وساير الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول
الذي يصير به الانسان من ضرب الملائكة العلويين وما يقابله كما فصل في موضعه ثم اعلم ان الكمال ما يتم به الشيء كان الصورة ما يوجد
بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها فهي غاية له فالشيء الواحد قد يكون صورة
باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية مثلا كمال اول الانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية الحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال
كمال غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور مترادفة متكاملة اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري
اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العاقلة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى
النظرية ولاجل ذلك الحق الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد لان
ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة باعتبار العقل
في الحيوان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لوجهين احدهما

غايته نفس العمل وغايته غاية حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس من مقتضيات القوى
الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يتزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها
لتستعملها على ما يوافق المصلحة على طريقة العدالة واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشيء وان كان نافعا والثاني كمال للقوة
العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالي لاجل السافل خدمة له وان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي **قوله**
وذكر ان النظرية تنحصر في اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ في تلك الفصل ان الاشياء الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة
الاولى على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري والامور التي تخالط الحركة
اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين
فانها اما ان يكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم
دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود
دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها صحة الوجوب
بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي هي
ولا يفارق تلك النظر النظر الالهي من حيث هي مجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي في مادة اذ هي من حيث هي
هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح
توهمه الا ان يكون مع نسبته الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات
وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون
ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى مادة ويخالطه حركة فانه قد يتوهم احواله ويستبان من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل
الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وساير الاحوال التي تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس
وفي موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج الى تعيين مواد نوعية فاصناف العلوم
اما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصورا وقواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان يتناول اعتبار الموجودات
من حيث هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور
منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذ الموجودات في الطبع على هذه
الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوايد في ذكر الاعتبارات والحيثيات
لا عيان الموجودات التي بها يتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض ويتكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الحيثية
فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعي الالهي والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر
الكم المنفصل وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو
العدد وهو امر واحد مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للماديات من العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه منها
ليس من حيث العروض بل من حيث التجرد في الوهم والمأخوذ من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث
من تتبع المطارحات عن الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وهو قد فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع
الحساب هو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الوجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته ووجوده الى مادة
فان المفارقات ذوات عدد فيصح وقوعه في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة و
كذا لا يمكن توهمه الا في جسم فوجب دخوله في ضابطة العلم الكلي لعدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان ترك هكذا على
التجرد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التقسيم المذكور ثم قال الاولى ان يقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود
او لا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط في فرض وجوده او
توهمه صلوح مادة متعينة مخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي انتهى والحاصل انه جعل الحساب

واما الا يكون صحتها صحة الوجوب

داخلا في العلم الاعلى واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريقة حسنة واقول كان صاحب الاشراق نظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب الالهيات ولم
ينظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع الحساب وبين الكثرة التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يقع فيما وقع
واعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والالهي واربعة عند ارسطو وشيعته بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم
الوجود ولا جرم فانه هو داخل عند الاوايل في الالهي لانه لا افتقار لموضوعه الى المادة ووجه الحصر ان الاشيا التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا تخ اما ان تكون
امورا يجب ان لا يفتقر وجودها وحدودها بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يفتقر فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كالذات الباري تعالى
والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان والامتناع وغير ذلك فان خالط شي منها
للمواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار وهو فنان فن المفارقات وفن الكليات وموضوع هذين الفنين اعم الاشيا هو الوجود
المطلق من حيث هو هو كما ستعلم واما الذي يجب افتقاره بالمادة فلا يخ اما ان يمكن الخيال من تجريده عنها ولا يفتقر في كونه موجودا الى خصوص
مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد
وخواصه فهي تفتقر الى المادة في وجودها الا في حدودها والثاني هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل وعلوم التعاليم اربعة لانها موضوعها الكم
وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية ولا يكون
فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب **قوله** ومن جهة ما هي متحركة او ساكنة اه الاولى ان يق من جهة استعداد الحركة والسكون لان
اثبات الحركة والسكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة والارض ساكنة في الوسط وشي من اجزاء الموضوع
لا يكون مطلوبا في العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع **قوله** الاشارة جرت في كتاب البرهان اه هذه الاشارة قد جرت في الفصل
السابع من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من الجملة الاولى التي هي المنطق حيث قال ولان الموجود والواحد عامان
لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما تحت علم اخر ولان ما ليس مبدا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو
مبدأ لجميع الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا العلم جزئي لانه يقتضي
نسبة الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزء من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من
مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يتبين في علم اخر اما جزئي مثله او اعم منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم
يصح من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت الدايرة موجودة فالمثلث
الفلاني كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى تبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدء كالدايرة موجودة فحينئذ يتم برهان ان ما يتلوه موجود
فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي انتهى كلامه **قوله** وذلك لان في ساير العلوم قد كان يكون لك شي هو موضوع اه اعلم ان لكل
واحد من الصناعات وخصوصا النظرية مبادي وموضوعات ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها
في تلك الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم فوقها واما لدنو شانها عن ان يبرهن في ذلك العلم
بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها كالمقادير في
الهندسة والجسم من جهة صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يصح ويمرض في الطب والمطالب هي القضايا التي محمولاتها عوارض
ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وهي المشكوك عنها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسايل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان والعرض فيما
عليه البرهان الاعراض الذاتية **قوله** ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف ساير العلوم
فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فوقها على سبيل التسليم والتقليد اقل ذلك التصديق بوجود موضوعها فان موضوعات ساير العلوم انما يتبين
وجودها في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما ان معلومها افضل المعلومات لان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته
وملائكته المقربون وعباده المرسلون وقضاؤه وقدره وكتبه ولوحه وقلمه والمعلوم في ساير العلوم ليس الا اعراضا وكميات وكيفيات وحركات واستحالات
وما يجري مجراها واعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بغاية او غايته وثمرته والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع
فقد علمت واما الدلائل فاوثقها واحكمها هي البراهين المستعملة في العلم لان مقدماتها ضرورية ازلية دائمة فهي المعطية لليقين الدائم من غير تغيير
بما دام الموضوع وما دام الذات وغير ذلك واما الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان يصير به العقل الهيولاني

عقلاً بالفعل وان يصير النوع الحيوانى من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الانسانية عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس **قوله** وانه الحكمة المطلقة هذا العلم علم حق مطلق عن الافتقار الى غيره والتعلق بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها انما يثبت فى هذا العلم فهو المعطى لثبوت موضوعاتها فى العقل ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها فى هذا العلم او يبرهن بما يتوقف هى عليها فيه فكما ان موضوعات هذا العلم مبادى لمسائل ساير العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الالهى لانهم المحتاجون اليه فى اخذ مبادى علومهم وارزاقهم المعنوية منه **قوله** لان العلوم اما خلقية او سياسية هذان العلمان من الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التى وجودها باختيارنا وفعلنا وهى ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم الاراء التى ينتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد فى تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التى بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله فى الارض والسماء والاخرة والاولى ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج القسمين الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما فى معنى السياسة سواء كانت مدينة عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان فى ان المنظور اليه فيهما هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور فيه المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات من القوى الشهوية والغضبية والوهمية **قوله** واما منطقية وليس فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه فظهر من هذا الكلام ان علم الميزان عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فيكون داخلا فى الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين وان كان متعلقا بكيفية عمل وغايته ايضا ليست نفس الراى والعلم بل الاصابة فى الفكر والعصمة من الخطاء وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم نظريا وبين كونه متعلقا بكيفية عمل كما لا منافاة ايضا بين كونه متعلقا بكيفية عمل وكونه عمليا فالمنطق يشارك ساير العلوم النظرية فى الموضوع المشترك ويخالفها فى الغاية ويوافق العلوم العملية فى الغاية المشتركة وهى نفس العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها فى الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال التى بقدرتنا واختيارنا من حيث هى كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التى ليست بقدرتنا واختيارنا ومن رام ادخاله فى العمليات فعليه ان يغير منشا تقسيم العلم الى العلمى والعملى وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم وراى والحكمة العملية ما غايتها حصول علم وكيفية عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعريف والتقسيم باعتبار الجزء اولى منهما باعتبار الخارج **قوله** ولا فى شئ منها بحث عن اثبات الاله تعالى حتى فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق الحركة وانه لا بد ان ينتهى المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك غير متناهى القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله بحسب وجوده فى نفسه ليس مطلوبا فى غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعى عن اثبات مبدأ للحركة غير متناهى قوة التاثير ليس بجسم ولا جسمانى لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدء الحركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده تعالى فى نفسه بل وجوده للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب عن ذلك وان لزمه بالعرض من جهة ان وجود الشئ لغيره يستلزم وجوده فى نفسه وهذا فى الاعتداد اولى من الذى سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب فى نفسه ليس مطلوبا فى شئ من العلوم الا هذا العلم **قوله** ولا يجوز ان يكون ذلك اى قوله ذلك خبر يكون واسمه محذوف اى لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه فى ساير العلوم هو اثبات الاله والغرض انه كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضا ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول كررت عليك وهى ان المطلوب اثبات العرض الذاتى لموضوعه وان العرض الذاتى ما يلحق الشئ لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتى له او لنوع منه على وجه حقق فى مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا فى ذلك العلم وان ما هو المبدأ لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه بعلم جزئى ولا ايضا ان يكون بنفسه موضوع العلم الجزئى لانه يقتضى نسبته الى كل موجود فمن تامل فى هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا الا فى هذا العلم **قوله** اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات فيه اشارة الى ان اثبات المبدء الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلى لانه ليس امرا عاما فيجب ان يكون العلم به جزء من هذا العلم الاعلى فكما ان علم النفس من حيث تعلقها بالبدن وكونها مبدء لحركة جزء من العلم الطبيعى واما النظر فيما يخصها من حيث هى مفارقة الذات فانه متعلق بالعلم الناظر فى احوال

لموضوعات ساير العلوم فكذلك مسائل هذا العلم مبادى لهم

المفارقات لكن النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم
الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز
ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزء من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يؤخذ في حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود و
الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم اخر وكونه تحته لان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم
اخر ولا جزء له **قوله** كان غريبا من الطبيعيات الاولى في الاعتذار ما ذكرناه كاملا لانه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم
ينضبط اجزاء العلوم و تختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة الحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة
للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه **قوله** كلها اربعة الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية نعت
لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل للكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفي بعض
النسخ لا واحدا منها اي السبب الفاعل على خصوصه كما مر او اي واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليس من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب اه المراد ان مثل الكلي والجزئي و
والقوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى
بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعقولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض
المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة مطلقة
او واحدة مطلقة او ما يجري مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث فيها عن احوال
الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور اه هذا ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظايرهما
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجوداتها وكونها اسبابا
من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات ساير العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرهما
ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا هيهنا وعلى الثاني نقول ايضا من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد
من البحث عنها في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه
الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الا بعد
القاصية والا وجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا في هذا العلم **قوله** وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة اه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها
واثباتها على الاطلاق يتوقف على معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح
البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدرك شيء من الحواس في باب
العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين وهي لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت موافاة اتفاقية ومصاحبة غير تعلقية واما
الحس بكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس او وقوع احدهما عقيب الاخر كما في
التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمة لا يكون اتفاقية بل لها سبب ذاتي فيتوقف اثبات
هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات
هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هي امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات
اسبابا مطلقة اي فاعلا وغاية ومادة وصورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى و

واحوالها وتداخل بعض العلوم

كون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء عن البرهان اذ كل ما لا يكون بينا بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح اولا فهو عند الحكيم
محتاج الى البرهان اذ لا تعويل الا عليه كما قال تعالى تعليما لرسوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر
لا برهان له الا يرى ان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من
المثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فبين ايضا انه ليس البحث عنها يريد ابطال شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا في
فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث
انه سبب مطلق بان ذلك ايضا قد بين مما ذكره في شق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب
مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها
يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع
علم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع ولفظه بين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين
قوله ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات الثمانية
في الذكر اولا **قوله** لست اقول بجملي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي **قوله**
وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صيغة
بحسبها ينضم ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات او لا ككون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضافه
في الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه
قوله واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب
القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصصا لاستعداد
طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه
الجهات الثلث اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم
الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات مهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض
الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسامه
الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم مهيته وكذا
البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى
فيأخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تم صنعة العلى فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعته المختص به
وهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اي علوم الطبيعي بعضها
اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و
الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و
حيوتها و استبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الاثار العلوية و
الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتابا النفس والحس والمحسوس واما الاقسام
الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته من حيث استعداده
للصحة والمرض واسبابها وعلاماتها ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في درج
البروج على احوال هذا العالم وهو تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات
والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج
القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها
وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهرين ثمينين كالذهب والفضة من هذه الاجساد **قوله** وكذلك الخلقيات
اي وكذلك العلوم السياسة والخلقية في ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخر تحته وان موضوعها يثبت
في علم هو فوقها **قوله** واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا الخ قد علمت ان اصول العلم الرياضي
اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا في الذهن
اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عددا مجردا
عن المادة اشارة الى موضوع الحساب واما عددا في المادة اشارة الى موضوع الموسيقى **قوله** ولم يكن ايضا ذلك البحث
منهجها الخ قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهي فالبحث عن كون الشيء مقدارا متصلا
وكون الخمسة او الستة عددا وكما ومن كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث
في العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها **قوله** والعلوم التي تحت الرياضيات الخ
الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم
المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المرايا والمناظر وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم
ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما
يشبهه **قوله** ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود الخ لما بين ان موضوعات ساير العلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث
عن وجودها ووجود ذاتياتها في تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها في علم اخر ليتبين
ان موضوعه ماذا فانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروع في منهج اخر في تحقيق
موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير
العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت في علم اخر هو فوقها
وهذا المنهج من جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها ومهيتها ولا يقع بيان وجودها ومهياتها الا في علم هو غير تلك
العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو
موجود مطلق **قوله** او هي في مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصلح ان يعقل هي قسمان
قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في
قوام وجوده الفعلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والنفس
موضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق
وهي الصورة المحضة المطلقة **قوله** وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات الخ اي ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه
الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا يمكن تجريدها عن المادة المحسوسة
لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة لا بحسب الذهن لان هذه الامور
مما ليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما سنبينه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين
اعني الطبيعي والرياضي وانما لم يذكر الخلقي في نفي كون العلم بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فيجيء ذكره

فی نفی ذلك عنه **قوله** اما الجوهر فبیّن ان وجوده اه خلاصة تقریر هذا النهج علی النظم الطبیعی هو ان البحث عن هذه المذکورات
من حیث وجودها ومهیتها بحث عن الامور التی لا تفتقر فی وجودها وتعقلها الی مادة جسمانیة وکل بحث عن مثل هذه الامور
یکون بحثا الهیا ویکون موضوعه مباینا لموضوعات العلوم الطبیعیة والریاضیة والمنطقیة ینتج ان تلك الابحاث من الالهی
وموضوعها خارج عن موضوعات سایر العلوم اما الکبری فقد مرّ بیانها بابطال نقیضها واما الصغری فهو قوله اما الجوهر اه
قوله بما هو جوهر فقط لفظة فقط یجوز کونه بیانا للاطلاق وکونه بیانا للتقیید ایضا فان البحث عن الجوهر علی کلا الوجهین
وقع فی العلم الاعلی اما علی الوجه الاول ففی العلم الکلی منه واما علی الوجه الثانی ففی علم المفارقات منه وقوله والا لما کان جوهرا
لا محسوسا بیانه لاستغنائه عن المادة بکلا الاعتبارین **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك اه لفظ المقدار کلفظ المتصل
بالمعنی الذی لیس بمضاف یطلق بالاشتراك الصناعی عند المشائین علی معنیین احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبیعی من حیث هو جسم طبیعی علی الاطلاق وثانیهما من باب الاعراض وهو معنی جنسی مشترك بین الامور الثلثة اعنی الخط
والسطح والجسم التعلیمی وللمتصل الکلی فرد رابع هو الزمان واما الاشراقیون فهم ینکرون المعنی الاول من المقدار لکن یطلقون
المقدار بالمعنی الثانی علی الجسم الطبیعی ویجعلون بعض افراد الکم المقداری جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الکم المتصل المقدار
هو الجسم الطبیعی والعرض هو السطح والخط **قوله** وقد عرفت الفرق بینهما ذکر هذا الفرق فی الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثانی من المنطق حیث قال الجسم اما هو جسم لانه من شانه وفی طباعه بحیث یمکن ان یفرض فیه ثلثة ابعاد علی الاطلاق
متقاطعة علی حدّ واحد مشترك للمتقاطعات علی قوایم وهذه صورة الجسمیة ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما یقبل احد الابعاد
او اثنین منها او ثلثها اکبر او اصغر من الابعاد التی فی الجسم الاخر فانه لا یخالفه فی انه یقبل ثلثة ابعاد علی الاطلاق التسه دیخالفه
فیما قبل من الابعاد علی ما ذکر فهو من حیث یقبل ثلثة ابعاد بعینها او هی موجودة فیه بالفعل ان امکن فهو من حیث یقدر سواء کان
التقدیر لا بعینه التسه ان امکن او بعینه والصورة الجسمیة التی هی صورتها الجوهریة التی لا یزید فیها جسم علی جسم فهی من جملة
القسم الاول وهی صورة جوهر بل جوهر لیست عرضا والمعین المعرض للتقدیر فی الابعاد الثلثة تقدیرا محدودا او غیر محدود
فهو العرض الذی من باب الکم انتهی **قوله** فانه مبدء لوجود الاجسام الطبیعیة اعلم ان لهذا المعنی اربعة انحاء من المبدئیة بالقیاس
الی اربعة اشیاء فانه صورة مقومة لوجود الهیولی الاولی کالعلة الفاعلیة للشیء لانها شریکة فاعل الهیولی وهی علة صوریة للجسم بما
هو جسم ومقوم لمهیته وهو بالقیاس الی الاجسام الطبیعیة النوعیة علة مادیة او جزء علة مادیة وبالقیاس الی صورها النوعیة
مادة او جزء مادة فهو علی کل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات یمتنع ان یکون متعلق القوام بشیء من المواد المحسوسة کیف و
قد تضاعفت له جهات التقدم علیها بالذات بهذه الوجوه من العلیة کما اشرنا الیه **قوله** فان الشکل عارض للمادة اه مطلق الشکل لازم
وکذا مطلق المقدار الجسمی بالمعنی الثانی من لوازم المادة وانما یثبت عرضیتهما بتبدل اشخاصهما وتواردها علی المادة المعینة
وهی هی بعینها کما اذا تشکلت الشمعة الواحدة باشکال مختلفة کالکرة والمکعب والاسطوانة وغیرها فان محقق عرضیة الاشیاء هو جواز
تبدلها حادها مع بقاء هویة المحل فتبدل الاشکال علی جسم واحد جوهری یظهر عرضیة الشکل واذا ثبت عرضیة الشکل ثبت عرضیة
المقدار فان نسبة الشکل الی المقدار نسبة الفصل الی الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما یوجب تبدل الاخر الا تری ان الجسم الکری
اذا تکعب فان مقداره المساحی مساو للذی قد کان اولا لانا نقول لا مساواة بین الاشکال المختلفة بالفعل بل هی فی قوة المساویة
وما بالقوة غیر موجود وبعید وانما المساویة فی الاجسام من الاجسام هی ما کانت علی شکل واحد **قوله** فلیس هو بحثا الهیا
ای کان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنی الاول بحث عن احوال ما لا یتعلق وجوده بالمادة فکذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنی الثانی
بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجودات الاشیاء ومهیاتها من وظیفة ذلك العلم کما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فقط انه خارج عن المحسوسات اه الاظهر تقدیم هذا الکلام علی قوله ثم البحث عن الجوهر الخ لیکون داخلا فی
الوجه الاول الذی مبناه علی ان موضوعات سایر العلوم انما یبحث عن انیتها ومهیتها فی علم اخر هو العلم الاعلی وکان الشیخ اراد به بیان
وجه اخر علی اثبات الفلسفة الاولی وتحقیق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهی المعقولات الثانیة من جملة الاشیاء

التی

التى يقع البحث عن نحو وجودها او ان وجودها ليس الا فى العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة فى علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع فى ذلك العلم كما مر مرارا ولا فى علم موضوعه المحسوسات كالطبيعى والرياضى لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع فى علم غير هذه العلوم النظرية وليس هذا العلم الا العلم الاعلى **قوله** فبين ان هذه كلها يقع فى العلم الذى اه لما ثبت ان البحث قد يقع من الاشياء التى بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والصور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقدار والعدد وبعضها مقولات اخرى كمقولات المنطق التى هى من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظاهر ان البحث عن هذه الامور على الوجه المذكور لا يقع الا فى علم يتناول ما ليس يفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس لكل واحد من هذه الابحاث موضوع لعلم غير جسمانى وعلم اخر عال بل كلها مما يقع فى علم واحد له موضوع واحد واذا كان كل فموضوعها المشترك الذى يكون تلك الاشياء بوجوداتها ومهياتها احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امر عام محقق وليس ذلك الا الوجود المط والموجود من حيث هو موجود وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشئ والممكن العام والامتنع والامعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات فى شيء **قوله** وكذلك قد يوجد ايضا انه هذا وجه اخر فى تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا والوجوه السابقة ان المبحوث عنه المذكور فيها كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور فى هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس تجردها وتحققها بان تنتزعها عن الموجودات والفرق بينها وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض فى انفسها وجودات لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها فى انفسها هى بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها مهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ لا مهية له **قوله** وهى مشتركة فى العلوم اه اى يقع استعمالها فى كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها من المبادى المشتركة فى علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها فى بيان بعض المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها فى شئ من العلوم بل يجب البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يتكفل شئ من العلوم الجزئية البحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخيرين اذ لو بحث عنها من حيث وجودها وحدودها فى شئ من العلوم الجزئية لكانت هى من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شئ من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشئ من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعها من تلك الجهة امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقق مهيتها اعم العلوم واعلاها **قوله** وليست من الامور التى يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اه الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهمات المضادة للحق اى ليست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المتخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف بحثه عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التى ليست لها وجود خارجى متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها فى الخارج لكنه غيرها فى الذهن لانها من عوارض المهية لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفى فى ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات فى اى ظرف كان وباى اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذوات **قوله** ولا ايضا من الصفات التى يكون اه اى ليست ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شئ كالشئ والممكن العام ونحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا فى علم من العلوم من الجهة المذكورة **قوله** ولا يجوز ان يختص بمقولة ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شئ اى من عوارض مختص

بالاستقلال

بشئ والاتمى من العوارض لاشياء كثيرة خاصة لكن لا على وجه الاختصاص لها بشئ من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلوب فى العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشئ فيكون موضوعها فى البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولانه غنى عن تعلم مهيته وعن اثباته اه هذا وجه اخر على ان موضوع العلم الاعلى هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن التعلم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه الاوصاف الثلثة فى شئ من المعانى الا فى الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات وغيرها فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصا له **قوله** ومطالبه الامور التى تلحقه بما هو موجود اه كل ما يلحق الشئ لذاته اما ان لا يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشئ من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافى ذلك كون اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشئ كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث ان ما يلحق الشئ لامر اخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتى بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص وتوهم ان كل ما يعرض الشئ لذاته يجب ان يكون لا زما الذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره كل واحد منها عارض فى ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هى له كالانواع اه قد علمت ان فصول الجنس وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعنى المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هى كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلى لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور التى يعرض للمهيات فى الذهن والوجود ليس بمهية لشئ ولا ذا مهية ولا له صورة فى الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتى والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقائق ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هى من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامى وغيره فهذه الامور من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتى من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله** وبعض هذه له كالعوارض اه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض وليست بعوارض فلما سبق من انها ليست من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها للمهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست هى مندرجة تحت شئ من المقولات وعوالى الامهات بالذات بل بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول اه منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من حيث هى هى والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هى هى والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون الطبيعة من حيث هى هى ذات مبدء ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان النظر فى المبادى اه هذا هو الجواب الحق المبنى على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادى الموجود المط بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من العوارض له لامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما فى واجب الوجود ولا ينافى ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار الى مبدء وكون الموجود المط ذا مبدء وذا مبدأ لا يستلزم كون الشئ الواحد بعينه مبدأ لنفسه ولا كون الموجود المط من حيث هو موجود مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدء والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر فى مباحث المهية واما كونها من العوارض المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شئ محققا اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا لحوقا اوليا ويلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادى من العوارض العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اياه بتوسط

امر اخص فان كون الموجود فاعلا او غاية بغيرهما من المبادي على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق
الشي لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتي له والبحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتية
للموجود المط المطلوبة في العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى **قوله** ثم المبدء ليس مبدء للموجود كله اه هذا جواب اخر عن ذلك
السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المط ذا مبادي وبين كون الموجود المط من حيث كونه موجودا مط
ذا مبادي وهذا التخصيص لا يخ عن تكلف فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد
بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المط على وجه الاطلاق لا بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون
الموجود المط موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادي له من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مبادي للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة
وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادي الموجودات كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي
لا مبدء له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدء وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التس الى غير
النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والتي يمتنع البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث
هي هي لا مبادي افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادي ماهية الوجود المط اذ لا مبدء له ولا ماهية له لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدء للموجود
كله لكان مبدء لنفسه هذا اذا كان المبدء واحدا بالعدد واما تعلم ان المبحوث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض
قولنا ان لكل وجود مبدء لم يلزم منه الا التس لا كون الشيء مبدء لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال و
هو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التس انه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود
ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشي ما لم يوجد لم يوجد
وقال ايضا في وجه اخر ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات ص
واعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الاول انه على التقدير المذكور يلزم التس لا الدور واقول ان الدور الذي يستلزم الفرض المذكور
دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشيء بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشيء لاستلزامه كون شيء واحد بعينه سابقا
على نفسه واما الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة في جانب الوضع
هي الوحدة الشخصية لا غير والا لما استحال في صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته وحدة بالمعنى لا بالعدد الا ترى ان قولك ان الحيوان
يتوقف على المني والمني يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاج من البيض والبيض من الدجاج ليسا بدور الا في اللفظ وكذا قولك ان الحيوان
يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المني المتوقف عليه ليس بموجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير
صحيحين وقوله ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدء ان اراد به ان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير
ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدء ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدء فهو غير
صحيح اذ للموجود المطلق منقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فللموجود المط يصدق على الموجود المع وان لم
يصدق عليه لا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الموجود كله لا مبدء له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكلام
المستدل المذكور ماخوذ من ههنا **قوله** انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا
التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدء لبعض الموجود مبدء للموجود المط وان لم يكن مبدء له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله
فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادي الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه
مطلقا فان الموجود مطلقا الواممتنع لذاته عن كونه ذا مبدء لما يتحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدء هو بعض خصوصيات الوجود
لا طبيعة الوجود مطلقا **قوله** كساير العلوم الجزئية اه هذا مثال عنده لان البحث قد يقع عن مبادي بعض افراد الموضوع لا عن مبادي
المشترك لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادي المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث
حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مباد مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان متولدا اما عن مثله
او غير مثله وكل حيوان له مبدء حركة ارادية وذلك المبدء جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزء ولا مبدء مطلقا للحيوان من حيث هو

حيوانا فيلزم البحث عن مبادى الموضوع من حيث هو موضوع فى العلم الذى يبحث عن احواله **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء له
العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التى بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسئلة يرد عليه
من غير تجشم وتكلف فيقال للموصوف بها انه حكيم او منطقى او طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم بمجموع المسائل الدونة فيه او بعض تلك
المسائل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى الثانى لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثانى ليست
كنسبة المجمل الى المفصل كالحد والمحدود وبالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم وليس
ههنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثانى اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى العلوم والمسائل التى يحتوى ذلك العلم عليها وجزئياتها
هى العلوم التى موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هى العلوم التى موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها
موجود متحرك فقط او متكم فقط يعنى لو خصص السبب الاول بكونه سببا اول لكل متحرك او متكم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او
تعليميا فيخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهى وفى بعض النسخ بدل قوله انها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض
للموجود باى وجه يصح وفى اى مرتبة من نفس الامر يتحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية مبادى العلوم بعضها
تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التى يتوقف عليها البراهين
الواقعة فيها على المطالب ولما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء الكلية ومهياتها واثبات وجوداتها وانياتها بالبراهين و
من جملتها مبادى العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محالة عن تلك المبادى ايضا فيكون تلك المبادى من جملة المسائل المطلوبة
فى هذا العلم وقوله لان مبادى كل علم احص اه هذا وجه اخر والذى ذكرناه هو اعم ماخذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص
من هذا العلم لكان هو البحث عن مباديه من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود اه يريد بيان ان البحث عن
مبادى العلوم الجزئية باى وجه يكون وعلى اى كيفية يقع فى هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتى يبحث
عنها فى هذا العلم احوال الموجود المطلق الذى هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادى تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك
ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هى كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع
بمعنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس بمهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض
الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب ان المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج
المقسم فى انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والاقسام
اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان
كان القسم الخارج فى بعضها اعم وفى بعضها مساو وفى بعضها اخص مما خرج من القسم الاولى وكانت القسمة فى الانحاء الثلثة الاخيرة
ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافى كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها
حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص اخر التخصيصات اى التقسيمات التى لا يجوز بعده تخصيص
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحدث معه موضوع الطبيعى ولا
يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكم فيصير المخصوص امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز
ان يكون من احوال الوجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا فى العلم الاعلى والثانى كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم
المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمى وغيره فالجسم التعليمى
مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف

على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل
واحد موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية
صاحب علم جزئي فيسلم اليه صاحب هذا العلم وهو ياخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود
موضوعه وحد ماهيته والا كان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا فقوله وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم
الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم الميزان **قوله** وما قبل ذلك التخصيص مبتدأ
وقوله كالمبدأ له عطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتداء يعني يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو
موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر ماهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود
الاعم منه الذي كالمبدأ له وعن تقرر ماهيته كان احرى واليق بان يكون داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث
عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها
اخص من موضوع العلم الرياضي **قوله** فيكون اذن مسائل هذا العلم آه المباحث الموردة في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها منحصرة
في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ
الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها و
وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والتقدم والتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة
الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من
العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين المهية والوجود فهي كالوجود زائد على المهية خارجة محمولة
عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها ان يكون
من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث المهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا واي وجه
يخصها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان
الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا مهياتها فالبحث
عن المهية واجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل **قوله** وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور آه ذكر في وجه تسمية
هذا العلم بالاولية ان المعلوم به ما له الاولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات
والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق
من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوتى في التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير
العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذه العلوم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم
به فقط كما في الوجه الاول **قوله** وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم آه قد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم
وهذا مما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا المعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات
الدائمة البرهانية التي براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي محصورة في هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه
افضل المعلومات فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدأ الفعال الذي لا مبدأ له وهو

وهو مبدأ المبادي لا مبدأ له وهو مبدأ المبادي ومسبب الاسباب من غير سبب **قوله** وله حد العلم الالهي اه اعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود و
اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا يفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان
وقع لشيء من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتي اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا لما تحقق فرد منه
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك توجد هي مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الا
بهذا الاسم والحد الذي بحسبه هو قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا
ولكن لا يخفى قسم مما يبحث في هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل **قوله** بل الامور المبحوث
عنها فيه اقسام اربعة اه هذه ضميمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور شريفة البارئة من
المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب ومخالطة المقوم للمتقوم به والمتقدم للمتاخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة ومعان كلية يصح لها انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهي اذا خالطت
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعي فهذه الاقسام الثلثة مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة ماهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود طبيعية الكون كالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم الا من هذه الحيثية بل من
حيث احوالها العامة ككونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري مجرى هذه الاوصاف انما من شيء الا وله جهة الهية كلا
فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا او عصبانيا او نحو ذلك او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التي تجري مجرى القبيل الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي تجري
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال الله ما في السموات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالوجودات متعلقة بمبدأ
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما ستتضح لك سبيله ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده و
احكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك وادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها حكمي الهي وفي ان البحث عنها ليس من جهة وجوده
المادي بل من جهة وجودها المطلق ومن جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** وكما ان العلوم الرياضية اه موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقي هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح
ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي
اذا كان النظر فيه من حيث الموجودية والواحدية والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هي علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم رب ارني الاشياء كما
هي اذ المراد بالرؤية ههنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشاركه الجدل والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر للجدل والسوفسطائي قد يكون احد موضوعات العلم الالهي كما سيشير اليه ووجه اخر هو كونها جميعا مما يسمى
علما بمعنى اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذعنت له الجمهور او الخصم ام لا فالجدلي من كانت

مقدمها مشهورة او مسلمة والسوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة **قوله** واما مخالفة الجدل خاصة فبالقوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل مخالفة من وجه اخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما مخالفة للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ في الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو في المغالطات المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يترائى بالحكمة ويدعي انه مبرهن
ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يرائي بانه جدلي وانه انما ياتي في محاوراته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغير نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تميز بين الحق والباطل حتى انا قال قال صدقا فهذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع **قوله** يريد ان يظن به انه
حكيم اه قال في الفصل المذكور ايضا وكثير ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره بظن الناس به انه حكيم ولا يكون على ايثاره حكيما
لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا ينطاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما اظهرنا انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق والنائين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية و
ان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوايل والفيثاغوريين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما
فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمية باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يبحث
عن المغالطة التي يكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة انتهى **قوله** فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه اما منفعته فهو
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتفاوت
الاشياء في الخيرية لتفاوتها في الوجود وكل ما وجوده بما اقوى فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب والايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم كمال الشيء وما اورده بعض اجلة المتاخرين على هذا من النقض بالالم
بانه شر البتة مع انه امر وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي والادراك صفة كمالية قد اجبنا عنه وحللنا عقدة اشكاله بما يطول
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضر والمضرة عبارة عما
به يقع التادية الى الشر للسبب المودي اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذي به يصير الشيء سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشيء سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشيء يكون مضرة لشيء اخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالمقايسة فالخير خير في نفسه دائما والشر شر في نفسه
ابدا لان الخير هو وجود الوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها يشترك في منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونورية منكشف بها شيء من الاشياء فيكون خيرا ومنفعة من هذه
الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرها فكونها مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا ينفك عنها
غالبا لكن المشتغلين بها ليس قصدهم في اقتنائها منتهيا الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والى ان يكون في بعضها اعانة على تحصيل
بعض فاذا اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا المعنى وهو معونة بعضها في بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه اعم واطلاق على وجه اخص فالاطلاق الاعم هو الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع ادون منزلة من العلم الذي
هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون المنتفع فيه من العلوم اجل رتبة واعلى منزلة من المنتفع فيها فلا يتوقف ان الحكمة نافعة في غيرها من العلوم

ويقال ان المنطق مثلا نافع فى الحكمة وهذان الاعتباران اى الخاص والعام كما يقع فى العلوم يقع فى الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس والفرس
بحسب الاعتبار العامى انه ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية تنتفع من الملك وان الفرس ينتفع من الفارس والاسفل
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالى فى السافل وللسافل فى العالى وللمساوى فى المساوى والمنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها فى ذلك الاطلاق معناها قريبة فى معنى الخدمة والذى يفيده العالى للسافل مما لا يشبه الخدمة بل ينبغى ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجرى مجراها و كذا فى هذا الاطلاق الاعم لو اريد ان يدل على خصوص هذا النوع فى المنفعة فان الاقسام الثلثة من
الاسباب الموصلة للخير الذى يقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت فى معنى جنسى او لا اذا تقرر هذا
هذا وثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤس ينتفع فى الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التى
يخصه نوع اخر مباين للباقيين ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستخداما لساير العلوم فمنفعة هذا العلم التى بين وجهها من نمط
على سبيل الاستعلاء هى فى افادة اليقين بمبادى ساير العلوم التى تحتها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقايق الامور
العامة المشتركة فى العلوم سواء كانت من المبادى لها ام لا ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس والبدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس فى افاضة الحيوة والحس وغيرهما
عليه ومنفعة البدن للنفس فى ان يصير بحسب حركاته ورياضاته وسيلة معاشه لان يستعد النفس لان يفيض عليهما من المبدء الاعلى
العلم والطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم فى اقسام العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤس والخادم لان نسبة العلم الى
العلم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود
فيه معرفة مبادى الاشياء سيما مبدء المبادى وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما فى السموات والارض فكما ان وجود
ذاك مبدء لوجود هذه الاشياء فالعلم به على التحقيق سبب لتحقيق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهى ان يتعلم بعد العلوم
هذا القسم من المتاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا لا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة والذات متقدم على ساير العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذى ذكره **قوله** واما الرياضى
فلان الغرض الاقصى الخ لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة البارى جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
فعله وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدء لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه ولا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والاثار
والاول لا يمكن ما الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئى وفنائها عن ذاتها وعن كل شئ لا بوسيلة الحكمة فبقى الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم فى هذا العالم هى مطالعة الحضرة الالهية وهى صنع الله بصنعه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشئ بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء القوى يعرف بافاعيلها وقال الشيخ فى الحكمة
المشرقية ان بعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحدود وهذا كلامه
ثم انى اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية فى الشدة فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح منه وكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه و
ملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبدء للعلم الخ اجاب عن هذا السؤال
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل فى هذا العلم التى لها مباد من العلم الطبيعى غير المسائل منه التى هى مباد فى ذلك العلم المسائل من
العلم الطبيعى التى هى مباد فى هذا العلم غير مسائله التى لها مباد فى هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون فى العلوم مسائل الخ ثانى الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التى يستعمل وضعا فى العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون مبدء العلم مبدء بالحقيقة الخ ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطى الوجود ولا يعطى علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطى لمية الوجود
وعلته والاطلاق المبدء عليه على الحقيقة وفى الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشئ دون حقيقته وعلته مثال ذلك

ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول لان الفلك يرى كان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لنقطة كذا
متشابهة ومبدأ هذا البرهان من الحس وهو ليس مبدأ حقيقيا واما الطبيعي فيقول لان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئته
فهيئة سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهي علة له المقومة
ونظر ذلك من جهة كرية الفلك وهي معلولة المتقوم به ومبدائية المعلول انما يعطي العلم لعلة ما ومبدائية العلة انما يعطي العلم بالمعلول
بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد يثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان ان وفي علم آخر كالالهي ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه الاول في
بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم هذا الدور ولا مبدائية الشيء لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي الخ
لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي العام شرع في اجرائها في ما هو بصدده من دفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعي يجوز
ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني وانما قدمه ههنا لانه اخف مؤنة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل لم مقدمة
اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر في التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي الى قوله و
خصوصا في العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علمين مختلفين احدهما
تحت الاخر كالطبيعي والالهي وذلك اذا كانت للحظ مبدأ ان قريب كالصورة والمادة وبعيد كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته
القريبة مثاله ان العلم الطبيعي والالهي يشتركان في النظر في تشابه الحركة الاولى ودوامها لكن الطبيعي يأخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها
والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف يأخذ الوسط من العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى
التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان اللمي الدائم مطلقا
ويعطي علة وجود المادة والطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة فاذا اعطى البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل
وان اعطى من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هي الهيولى والصورة والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية وقد يفيد العلم
الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مبادي بينة بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق
قوله فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما الخ لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق
للمقصود كر عليها اجمالا زيادة في التوضيح والتاكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الخ لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه
ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على ساير العلوم وان هذا التأخر
له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لاحق اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي
الطبيعي بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في نفس الامر طريقا الى حصول الغرض
من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع
النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها وتارة من النظر في الحركة وانها موجودة وان لكل ذي حركة محركا حتى لا ينتهي الى محرك اول غير
متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وان له مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس وانها قد يخرج من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض
وفي جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية ففي ذلك الطريق تواخر لا يستعان فيه من النظر في شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين
كما سيتضح لك في الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبراءته عن صفات التكثر والتغير وكذا في الهيته ومبدائية الكل
ونسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل ضروب الفاعلية وفي تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف
فالاشرف كل ذلك من غير النظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان في كلامه اشارة الى فوايد ثلثة احدها استحقاق هذا
العلم للتقدم على ساير العلوم بالرتبة كما ان له تقدما بالذات وبالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم
وثالثها الاشارة الى جواب آخر عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين
في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدما وقعت
الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء المتالهين في خلق السموات والارض المتدبرين في الافاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم اياتنا

في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فهؤلاء القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الله في جميع الاشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه
لا بغيره عليه فيبرهنون بالنظر في طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود فهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان
يبرهنون على وحدانيته وساير صفاته فهو البرهان على كل شيء صدر من افعاله عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان على كل شيء على الترتيب
العقلي والمعلولي فبراهين هذا المسلك ماخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الاطلاق لا انها ضرورية بحسب وقت ما او ما دامت ذات ما
ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا النهج عن ساير العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها من جهة
العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وكذا الى ان ينتهي في اللوازم
والاقسام الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم اسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه الكلي من قبيل استثناء الشرطيات انه متى كان
كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا النهج في التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادي
تقسيماتها والاحاطة باطرافها فيأخذ في استيناف موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات و
المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك طريق
اللم في معرفة جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم الرياضيين بل يحتاج في معرفة
ساير الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد لذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي
الباحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما يترك الباحث
عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع اخص من الاخص لعجزه عن النظر في احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلي الذي يرجع الى حال ذلك
الموضوع الجزئي الواقع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر
قوله ويعني بالطبيعة اه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي
مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتلك القوة هي عين الصورة النوعية في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات
النفوس من الاجسام لان صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها ماهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة
والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشيء
الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض وقوله فقد قيل الخ تاييد واستشهاد على صحة المراد
قوله ومعنى بعد الطبيعة اه للاشياء وجود في انفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها في انفسها فالاول هي المعقولات
ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا
قيل من فقد حسا فقد علما لان وجودنا ايضا يبتدي من المحسوسات فاذا تمت خلقتنا المحسوسات فاضت علينا من المبدء الفياض انوار
الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية واذا تمت فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى
النفس العاقلة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الانسان لكونه واقعا في
سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة في سلسلة البدء من مبدأ الوجود فلا جرم كان حدوث
وجوده والعلم بالشيء ليس الا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والمتخيلات له قبل وجود المعقولات فلهذا يسمى علم بها علم ما بعد
الطبيعة **قوله** ولعل الاولى ان يقول الامور الرياضية المختصة اه المراد من الرياضية المختصة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة في قوام
حقيقته كالفلك في علم الهيئة والهواء المكيف بالنغمات والايقاعات الصوتية في الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم
الحساب والمقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة ومنشأ السؤال وان كان امرا لفظيا هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا
العلم هو الامور التي لا يتعلق بالطبيعة ودل بحسب المفهوم على ان غيره من العلوم ليس كذلك فورد السؤال عليه بان علمي الحساب والهندسة
ايضا مما يبحث عما لا تعلق لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التي لا تعلق لوجودها ولا
لحدودها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المحضة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا اما تجردها بحسب الماهية
والحد فظاهر وكذا بحسب الوجود الوهمي واما تجردها في الوجود الخارجي فكما عند بعضهم ممن يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم

الطبيعة وستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان جعل موضوعه عددا
مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فيتحقق ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه
المخص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة و... الطبيعة وان كان الوهم يجردها والقول يجردها عن المادة في الوجود الخارجي بط عنده كما سيجي
وان كان المبحوث عنه هو المقدار المط لا المخصص باحد الثلثة ~~يجب ان يكون المخصص احد الثلثة~~ فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض
الأشكال والنسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد
مطلقا وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم ~~وبين المقدار الذي هو بمعنى البعد مط وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم~~
وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساوات والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لايراد نسب
واشكال اتفقت وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم
لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع
البسيطة تحته فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المط عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام
للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر
لك منا ان شاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع
الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك
من الصفات التي لا يمكن عروضها الشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات
الفرق الذي ذكره في ذينك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على
قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يخالف فيها جسم جسما ولا الجسم
بهذا المعنى قابل النسبة من النسب كالتضعيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي
هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة
من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذا السطح الذي يبحث عنه
المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية
شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم
الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذا حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة و
اللامساواة الثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما
يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والعجب
من الشيخ ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيما ثم حكم فيها بعلم المفارقة عن المادة من كل
وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه اكد
وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية والبعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او
ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون
بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله**
ولكن البيان المحوج اليه قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يندفع به هذا الاشكال الذي حمل صاحب
المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما يذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العدد المبحوث
عنه في علم الحساب بما يعرض الماديات واعلم ان هيهنا فرقا اخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان
تعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة معينة او عشرة

او الفا او غير ذلك او ككونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج و فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب او غير ذلك و بين العدد الذى هو من باب الكم و هو موضوع التعليميات الذى هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين و الوحدة التى هى مبدأ العدد التعليمى غير الوحدة التى توجد فى المفارقات فان المفارقات ليست بذوات عدد كى مؤلف من تكرر احادها متماثلة كما هو التحقيق عندنا فالعدد الذى من باب الكم هو يستعد لهذه النسب المذكورة لا غير و هو لا يوجد الا فى الماديات لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها

قوله فالحساب ليس نظرا فى ذات العدد اه قد علمت الفرق بينهما بوجه اخر دقيق لا بمجرد العموم و الخصوص و هو من قبيل الفرق بين المقدار الطبيعى و التعليمى و الجسم الطبيعى و التعليمى و كذا معنى السطح و الخط ايضا فلا تغفل **قوله** فى جملة ما يتكلم فيه اه اعلم ان من عادة القدماء ان يتعرضوا فى صدر كتاب شرعوا فيه علما من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم و هو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا و ثانيها المنفعة و هى ما يتشوقه الكل طبعا ليحمل المشقة فى تحصيله و ثالثها السمة و هى عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض و رابعها المصنف و هو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين و خامسها انه من اى علم هو ليطلب فيه ما يليق به و سادسها انه فى اية مرتبة هو ليعلم انه على اى علم يجب تقديمه فى البحث و من اى علم يجب تاخيره فيه و سابعها القسمة و هى ابواب الكتاب و فصوله لتطلب فى كل باب ما يختص به و ثامنها انحاء التعاليم و هى التقسيم و التحليل و التحديد و البرهان ليعرف ان الكتاب يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التى سيذكرها فى كل فصل من مقالاته و هو الغرض من القسمة و قد ذكر ايضا من هذه الرؤس الثمانية الغرض و المنفعة و السمة و المرتبة و انه من اى علم و اما الواضع لهذا العلم فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشرى لان واضعه هو الله بالوحى و الالهام لانبيائه عليهم السلام و انما اخذ السابقون من الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة و الاشبه ان اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه و مقاصده و اغراضه على وجه التمام هو ارسطاطاليس و كان قبله بيد الناس موروثا من الاقدمين صحف و رسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم و رتبها ترتيبا انيقا و بسطها بسطا لا يقا لم يغادر صغيرة و كبيرة الا احصاها فانتشر بعده فى العالم و لم يبلغ احد شاوه من الاخرين اشركنا الله فى صالح دعائه و اما انحاء التعاليم فكلها موجودة فى هذا العلم فالتقسيم و هو التكثير من فوق الى سفل كتقسيم الجنس الى الانواع و النوع الى الاصناف و الذاتى الى الجنس و النوع و الفصل و العرض العام و التحليل هو التكثير من اسفل الى فوق و التحديد هو فعل الحد و هو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة و البرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق فهذه عدة انحاء التعاليم

قوله ان يعرف حال نسبة الشئ و الموجود الخ هذا حكاية ما سيذكره فى الفصل الذى يلى هذا الفصل فانه يذكر فيه ان معناهما يرتسم فى النفس ارتساما اوليا و ان نسبتهما الى الماهيات نسبة امر لازم لا مقوم و ان مفهوم وجود العام الاثباتى غير وجود الخاص بكل شئ الذى هو عين هويته فى الخارج و ان مفهوم الموجود ليس بجنس لانه مقول عليها بالتقدم و التاخر لا بالتساوى فيذكر حال العدم و ان المعدوم لا يعاد **قوله** و حال الوجوب فى الوجود الضرورى اى يعرف حال الوجوب فى الواجب و الامكان فى الممكن و حال الامتناع و يذكر ان هذه المعانى الثلثة ايضا يرتسم فى النفس ارتساما اوليا و من رام تعريفها وقع فى الدور و يذكر فى الفصل الذى يتلوه ان لكل من الواجب الوجود و الممكن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له و انه مبدأ لغيره من الموجودات و انه لا كثرة فيه بوجه و انه لا اشتراك معه لغيره و انه لا علاقة له بغيره و ان لا مكافئ له فى الوجود و انه لا يكون واجب الوجود بذاته و واجب الوجود بغيره و من خواص الممكن انه فى وجوده و عدمه مفتقر الى غيره و ان ما لم يجب لم يوجد و ما لم يمتنع لم يعدم و انه لا يكون ممكنا بالغير و يكون بالقياس الى الغير و انه لا يكون بسيط الحقيقة و هذا كله فى الفصل الذى بعد الفصل التالى لهذا الفصل و فى الذى يتلوه

قوله و فى الحق و الباطل ذكرهما فى الفصل الاخير لهذه المقالة و ذكر فيه الذب عن مبدأ المبادى فى العلم و هو ان الايجاب و السلب لا يصدقان معا و لا يكذبان معا و فيه تبكيت السوفسطائى و تنبيه المتحير و فيه ان ذلك على الفيلسوف و لا على المنطقى و لا على غيره من اهل العلوم الجزئية **قوله** فى حال الجوهر و كم اقسامها هو اه و ذلك فى الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر و اثبات وجوده و انه مقوم للعرض و غير متقوم به و انه لا يكون شئ واحد جوهرا و عرضا و انه غلط فيه جمع و ذكر فيه الفرق بين الموضوع و المحل و المادة و كذا بين العرض و الحال و الصورة و ذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة **قوله** فى ان يكون جوهرا اه اعلم انه كما لا يحتاج الموضوع يعنى الموجود

فی ان یکون جوهرا مطلقا الی ان یصیر طبیعیا او تعلیمیا کذلک لا یحتاج فی ان یکون اقساما اولیة له الی ذلک ککونه ذا ابعاد ام لا وکذا فی
اقسام اقسام ککونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل فی ان یکون نوعا من انواع شیٔ من هذه الامور الخمسة ککونه نفس فلک
من الافلاک او کوکب من الکواکب او جسمه او صورته او صورة لشیٔ من العناصر او العنصریات او نفسه او مادته فهذه الاجناس
والانواع کلها یصلح لان یبحث عنها فی هذا العلم وبالجملة کل ما لا یحتاج فی وجوده الی سبق استعداد و حرکة وکیفیة لا حقة فی
غریبة من الاحوال الذاتیة للموجود بما هو موجود حتی یکون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان تجرد الاخص عن الموضوع
لا یوجب ان یکون العارض من الاحوال الغریبة له **قوله** فیجب ان یعرف حال الجوهر الذی هو کالهیولی اه ای انها موجودة وانها
جزء الجسم الطبیعی وانها موضوعة للاتصال الجوهری ومقابله وانها بسیطة وان الاستعداد فصلها لا صورتها وذلک
کلها فی الفصل الثانی من المقالة الثانیة **قوله** وهل هو مفارق الی قوله وما نسبته الی الصور وذلک فی الفصل الثالث
منها وذکر فیه ایضا ابطال کون مبادی الاجسام اجساما غیر منقسمة کما نسب الی ذیمقراطیس تجویز توارد المقادیر علی مادة
واحدة بالتخلخل والتکاثف الحقیقیین او غیرهما واثبات صورة طبیعیة غیر الصورة الجرمیة **قوله** وان الجوهر الصوری
کیف هو الی قوله والمحدودات ذکر هذه الامور فی الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة علی المادة وبیان کیفیة التلازم
بینهما وان لکل منهما علیة ومعلولیة للاخر علی وجه لا یلزم منه دور مستحیل وبیان حد حقیقیة کل منهما متمیزا عن الاخر
مع کون کل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر **قوله** فینبغی ان یعرف فی هذا العلم طبیعة العرض اه ذکر فی فصول المقالة الثالثة
الاشارة الی حال المقولات التسع التی ذکر مهیاتها وحدودها فی اوایل المنطق واثبت وجودها وعرضیتها وابطل اولا القول بجوهریة
الکم بقسمیه وبین حال الواحد وانه مقول بالتشکیک علی معان ثم ذکر حال الکثیر وابان عن عرضیة العدد ثم بین ان الکمیات المتصلة اعراض
ثم عطف علی العدد بتحقیق مهیته وتحدید انواعه وبیان اوائله ثم بین ان التقابل بین الواحد والکثیر من ای قسم من التقابل ثم اثبت کون
الکیفیات اعراضا وبین ان العلم الذی هو من جملة الکیفیات النفسانیة عرض ثم تکلم فی الکیفیات التی تختص بالکمیات واثبت وجودها
وعرضیتها ثم ذکر القول فی المضاف وحقق مهیته وانها موجودة فی الاعیان ودفع وقوع التسلسل فیه **قوله** وتعریف مراتب الجوهر اه
اشارة الی ما ذکره فی فصول المقالة الرابعة فانه ذکر اولا اقسام التقدم والتاخر والحدوث ثم بین معنی القوة والفعل والقدرة و
العجز واثبت حال الامکانات وموضوعاتها وبین ان امکان المفارقات لیس قبل وجودها ولا لامکانها موضوع الا نفس مهیاتها وان
کل متکون مسبوق بمادة هی حاملة امکان ذاته وامکان الاعراض فی موضوعاتها وبین ان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة ثم عرف
التام والناقص والمکتفی وما فوق التمام وعرف الکل والجمیع والجزء **قوله** ویلیق بهذا الموضع ان یعرف حال الکلی والجزئی اه اشارة
الی المذکور فی المقالة الخامسة فانه ذکر فی الفصل الاول منها تعریف الکلیات الطبیعیة وکیفیة وجودها فی الاعیان ووجودها فی
النفس وفی الفصل الثانی منها کیفیة لحوق الکلیة للطبایع العامة والفرق بین الکل والکلی وبین الجزء والجزئی وفی الثالث منها تعریف الجنس وذکر
معانیه والفرق بین الجنس والمادة وانه کیف یتصور الجنس فی المرکبات وفی الرابع منها کیفیة دخول المعانی الخارجة عن الجنس علی الجنس الطبیعی و
فی الخامس منها تعریف النوع وفی السادس تعریف الحد والفرق بین الاشتقاق والمحمول منه ودفع الشکوک فیه وفی السابع منها حال الحد
واختلافه فی الاشیاء وان فی بعض الحدود زیادة علی المحدود وانه قد یکون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا یکون اجزاء الحد اکثر مما یحد المحدود
قوله ولان الوجود لا یحتاج فی کونه علة اه اشارة الی المذکور فی فصول المقالة السادسة من البحث عن احوال العلل الاربع والاعراض
الذاتیة لواحدة واحدة منها فان لاعراض کل منها ایضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان کون الموجود مادة او صورة او غیر ذلک
ککونه علة مطلقة لا یفتقر الی صیرورته طبیعیا او تعلیمیا فذکر فی الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها علی الاجمال وفی الثانی بین مذهب
اهل الحق فی ان کل علة مع معلولها وحقق القول فی العلة الفاعلیة والفرق بینهما وبین ما یسمونه الجمهور من اهل الکلام فاعلا وفی الثالث
منها ذکر المناسبة بین الفواعل ومعلولاتها وفی الرابع منها ذکر حال العلل الاخری من العنصریة والصوریة والغائیة واقسام کل منها وفی
الخامس منها ذکر اثبات الغایة ودفع الشکوک فیها والفرق بینها وبین الضروری وهو غایة بالعرض وبیان الوجه الذی به یتقدم علی سایر
العلل والوجه الذی به یتاخر عنها جمیعا وبیان الفرق بین الغایة بحسب القوة الفکریة والتی بحسب القوة الخیالیة التی فی العبث والجزاف وذکر فیه

ان مبادى الشر داخلة تحت الضرورى الذى من جملة الغايات بالعرض واثبت ايضا لكل من هذه العلل ابتداء ومبدأ وانها لا يذهب الى غير النهاية **قوله** ثم الكلام فى التقدم والتاخر آه او ما يتلوه الى قوله فهذه وما يجرى مجراها لواحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالية الى جميع ما ذكره فى المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال للشئ كما ان الامور المبحوث عنها المذكورة فى المقالات السابقة عليها نسبتها اليه نسبة الانواع والاضافات للشئ والامور التى يبحث عنها فى المقالة الثالثة والسابعة هى من احوال الموجود بما هو واحد وهى احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة واعلم ان الوحدة عند ناعين الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زايدة عليه وهى اخص بالاعتبار من الوجود عنده وعلى اى التقديرين فالبحث عن احوالها ايضا يرجع الى البحث عن احوال الموجود بما هو موجود لئلا يتوهم ان الموضوع فى هذا العلم غير واحد **قوله** ولان الواحد مساوق للوجود آه اشارة الى المذكور فى المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث عن احوال الواحد والكثير والتقابل بينهما ونسبة العدد الى الموجودات ونسبة الكم المتصل اليها واثبات عرضيته اقسامه وابطال القول بجوهريتها واثبات عوارض العدد وعوارض الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها فى المقالة الثالثة واما المذكور فى السابعة ففى الفصل الاول منها ذكر من لواحق الوحدة الهوهو واقسامها من التشابه والتساوى و[illegible] التوافق والتشاكل والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق الكثرة من اصناف الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقى والمشهورى فان هذه عارضة للكثير بما هو كثير وفى الثانى منها ابطل مذهب افلاطون ومن قبله فى الصور المفارقة وفى الثالث منها ابطل القول بالتعليميات المفارقة عن المادة **قوله** ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادى الموجودات آه اشارة الى المذكور فى المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدء الاول ووحدانيته وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات وللجزئيات ونسبة المعقولات اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه فى المقالة الثامنة ثم كيفية مبدئيته للاشياء وخصوص صدورها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه آخر واثبات النفوس الفلكية وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادى العالية ليعلم انها من المتشوقات العقلية و كيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدء الاول وحال تكون الاسطقسات من العلل الاولى واثبات العناية الالهية وكيفية دخول الشر فى قضاء الالهى وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب البداية عنه وهذه كلها فى المقالة التاسعة **قوله** ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة آه اشارة الى المذكور فى المقالة العاشرة فذكر فى الفصل الاول منها بعد الاشارة الى المبدء والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة وكيفية دعوة النبى عليه واله السلم الى الله ان الابتداء منه والمعاد اليه وذكر فى الثالث منها العبادات ومنافعها فى الدنيا والاخرة وفى الرابع منها عقد المدينة وعقد البيت من النكاح والسنن الكلية فى ذلك وفى الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات وبه ختم كتاب الشفا **قوله** مما يكون فيه تنبيه على الغرض وهو تعين موضوع هذا العلم وانيته لا من جهة الاكتساب بقول شارح او حجة **قوله** وان لم يكن التعريف الذى يحاول آه اعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثانى ان يكون الغرض فيه التنبيه على الشئ وتعيين مفهومه واخطاره بالبال من جملة المفهومات المعلومة للنفس لشئ وان كان ذلك الشئ اخفى من المعرف فى نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثانى جايز وعلى الوجه الاول غير جايز **قوله** لو كان كل تصور آه اعلم انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما فى موضوعات متناهية وهو الدور او فى موضوعات غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق **قوله** واولى الاشياء بان يكون متصورة آه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولى التصور وذلك الشئ لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجرى مجراه لكونه غاية فى الوضوح اولى التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغى الاكتفاء ههنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم فى هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولى التصور الثانى انه يمتنع تعريفه الثالث انه اول الاوايل فى التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفى والاثبات علم بديهى اولى والتصديق مسبوق بالتصور فهذا

بما هو كثير

العلم

العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق فى التصور على الاولى اولى مان يكون اوليا فتصور الوجود بديهى اولى الثانى ان علم كل
انسان بوجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المط سابق على العلم بوجوده السابق على الاولى اولى بان يكون
اوليا فتصور الوجود بديهى اولى ولنا فى هذا المقام خوض فى عرفان الوجود ليس هنا موضع بيانه واما بيان الثانى وهو امتناع تعريف
الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظ البطلان وهو كون الشئ معلوما
قبل كونه معلوما وكذا الثانى لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او معلومات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الفرد جزء
من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشئ الى مثله وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث
كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مقدما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف
بالذاتى تعريفا بالخارجى هف واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا بط لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك
معرفا له والاتصاف ايضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف للشئ فيلزم تعريف المط بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان
الثالث وهو ان الوجود اول الاوايل فى التصور وذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفة كل شئ عبارة عن حصوله لنا وفى ضمنه مطلق الحصول
فطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذلك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجدانى والمنازع ههنا مكابر **قوله**
ولذلك من حاوله اه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحدوا الوجود ايضا لما التزموا ذلك وقد علمت بطلانه لذلك ووجوب
انتهاء المبادى فى العلوم الى الاوليات وانه لا يتبين الشئ بما هو اخفى او يساويه فى المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود
على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف به الوجود يوجب كون ما وصف به موجودا فى نفسه وموجودا للوجود فذلك تعريف للشئ
بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذى ينقسم الى
القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه **قوله** وهذا ان كان ولا بد الخ مراده لو سلم
انهما قسمان ذاتيان للوجود لازمان له بان لا يخلو عنهما البتة فهما من اقسام الوجود وللوجود اعرف منهما اذ كثيرا ما يتصور الوجود
مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم يتضح لى ذلك الا بقياس اه ومن سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف
الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التى ينالها الحس ولم يتفكر انها
انها اذا كانت محسوسة فهى من اى جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه فى الفصل الاول
من هذا العلم على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدى الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر فاذا
لم يمكن ادراك مطلق السبب والمسبب بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه
عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ فى اوائل الطبيعيات **قوله** ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشئ اه لما فرغ من بيان
ان كلا من مفهومى الموجود والشئ بديهى مستغن عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران فى المعنى وان تساوقا
فى التحقق ليس احدهما اعم تناولا من الاخر اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الى اخره واما بيان الثانى فبقوله ولا
يفارق معنى الوجود اياه اه وحاصل ما علل به للاختلاف بينهما انه يصح ان يق حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يق حقيقة كذا شئ وفى
هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يق حقيقة كذا شئ او يمنع الفرق بينهما فى الصحة وعدمها او عكس الامر فان الجمهور اعترفوا
بان الحقيقة لا يق حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قولنا حقيقة كذا موجودة كانه يق المهية المقترنة بالوجود لها وجود واما التعليل فى
عدم صحة ان يق ان حقيقة كذا شئ لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يكون مجهولا ان يقال فالبديهيات التى هى مبادى الاول صحيحة
ان كانت غير مجهولة **قوله** وهو الذى سميناه الوجود اه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ فى هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين
امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهى وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كمهية المثلث ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود
والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة فى الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط نعم الوجود مقول
بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك ففى بعضها اقوى وفى بعضها اضعف وفى بعضها اقدم وفى بعضها ليس كذلك والمهيات ليست كذلك
وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامى يشرح اسماءها انه انسان او فلك او مثلث او غير ذلك ثم يلزم الجميع فى الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشئ الى اقسامه لكن اقسام الشئ معلومة الاسامى والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب فى
ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية فى الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشئ فانها قد يكون مهيات ومعان كلية
فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ فى بيانه فان افراد الوجود
هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هى ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما مر فكما ان الفرق حاصل بين
مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الوجود اه
شروع فى بيان المساوقة بين الوجود والشيئية واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشئ اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذى يمتنع
وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شئ لا محالة لان له صورة عقلية وليس له وجود فى الاعيان وحاصل ما ابطل به الشيخ احتجاجهم و
بين خطائهم فى هذا التعليل ان كل ما هو شئ فى عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود فى الاعيان فهو ايضا
ليس بشئ فى الاعيان وكما انه شئ باعتبار معقوليته فهو موجود فى الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المط من دون
شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد والذهنى يوازى الذهنى والعينى يوازى العينى والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج
على كون الشيئية اعم بان الشيئية يعم الوجود والمهية التى يعرض لها الوجود فهى اعم منها وقد عورض بان الوجود يقع على المهية
المحضة المحضة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها لان لها وجودا ولو فى الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم باعتبار الامر الآخر
بوجه ليس شئ منهما اعم مساوا لا من الآخر وانما الكلام فى المقام الثانى **قوله** وان ما يقوى ان الشئ هو الذى يخبر عنه اه اعلم ان عمدة الاستدلال
القائلين بشيئية المعدومات هو ان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شئ فالمعدوم شئ والشيخ صحح كبرى هذا القياس و
فصل القول فى الصغرى بانه ان كان المراد من المعدوم المذكور فيها المعدوم فى الخارج فهى مسلمة ولا يلزم من ذلك صحة دعواهم لجواز الاخبار
عن المعدوم الخارجى الذى له صورة ذهنية من جهة وجوده الذهنى فبالحقيقة وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد من المعدوم
المط فهى باطلة اذ المعدوم المط ليس عنه خبر اصلا ولا له صورة يشار بها الى الخارج سواء كان الخبر عنه بالايجاب كما فى الموجبة المحصلة
او بالسلب كما فى الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة المعبر عنها بهو سواء كانت ملفوظة او لا وجود الموضوع اذ مفاد هو انه رابطة
هى الاشارة الى وجود شئ لشئ والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة له ذهنا وخارجا ممتنع ثم هى عبارة عن ايجاب شئ على شئ آخر وكيف يوجب
شئ على معدوم لان مرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود لما هو معدوم وهو بديهى البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذا اخبر
عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود اشارة الى الحكم السلبى اذ تقرر فى مقامه ان القضية السالبة يشارك الموجبة فى استدعاء المو[ضوع].
والذى يقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما فى استدعاء الوجود من جهات
كان لخصوص الحكم الايجابى اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء فى الحكم السلبى اذ سلب الشئ عن المعدوم جائز واما ايجاب الشئ
للمعدوم فممتنع فمن هذه الجهة يقتضى الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان فى استدعاء وجود
الموضوع وفى المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذى هو بمنزلة حكم ايجابى بخلاف الشخصيات والطبيعيات
قوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اه لك ان تقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة
المجهول المط المشهورة وجوابه بعينه كجوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة فى حلها لكن ليس شئ منها مما يسمن او يغنى ونحن بفضل الله وجوده فككنا
العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مزية تحقيق ومحصل حل ما بانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بايجاب كلام موجب صادق
لا تناقض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المط كما فى القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم
المط كما فى القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لامر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل
على نفسه بالحمل الذاتى فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المط وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه
فاذن فى هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان فى الصدق على شئ لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان
الموجود والمعدوم متناقضان فى الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم
المط جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الموجود المط لاختلاف الحملين وفى هذا الخبر والحكم ايضا اعتباران

متناقضان ولكن اجتمعا الا من جهة انّا نتنبّه فان ذلك الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار انما هى لاجل ان الموضوع فى هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه
فرد للموجود وما يتوهم من ان المعدوم المط لا وجود له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافى ذلك كون العنوان موجودا فكما
ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفى ثبوت الخبر عنه **قوله** وهذا القوم الذين يرون
هذا الراى اه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم خيالات عجيبة فقالوا المعدوم الممكن شئ هو ثابت وسلموا ان الممتنع
منفى وانه لا واسطة بين النفى والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت مقولا على الموجود والمعدوم وعلى امر ليس بموجود
ولا معدوم مما سموه حالا وعلى بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشئ لظنهم انه يمكن الاخبار عن
الممتنع الذى هو المنفى المخبر عنه وهو بما لا شيئية له وقالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان
والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئيته وبناء غلطهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها فى الاذهان
شئ كما نبه عليه الشيخ **قوله** وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه اه فى القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وساير هوساتهم لاجل
جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا
فالممتنع ايضا بحسب ما يفهم معنى اسمه ويحمل عليه امر ويسلب عنه امر هو شئ ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية فى العقل ما صح الاخبار عنه
ولا الايجاب ولا السلب عنه وما ليس له ثبات فى الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذيان محض والاخبار عنه ممتنع كما مر **قوله** بان هذا
المعنى صحيح اى معنى القيمة يتحقق فى معقول آخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها
فيه معدوم فى الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هى المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن يكون
فالمعقول الاول يوصف فى المعقول الثانى بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد بلغنى ان قوما يقولون اه
هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثانى القول بكون صفة للشئ واسطة بين الموجود
والمعدوم القول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشئ واعلم ان من جملة ما يفتضحون به هو ان يق لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو
ثابت او منفى فانه باعترافهم لا يخرج الشئ من النفى والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشئ يجوز ان يوصف بها الشئ
فالمعدوم يصح ان يوصف فى حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو مح فان منعوا اتصاف الشئ بالصفة الثابتة له فالمهية
المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شئ فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشئ بامر ثابت له فليس بشئ
وقد قالوا انها شئ وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفى وكل منفى ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف
ويأتى ايضا ان يق اجمالا المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفى والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفى عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب
ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيده الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته
فانه كان ثابتا بامكانه فى نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لقلنا
بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** فهؤلاء ليسوا من المميزين الظ ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوائل الذين كانوا مشهورين بالفضل و
البراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم لحقتهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فلزمهم امور شنيعة
متناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ولجاجا رغبة فى الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا اه
اشارة الى ما ذكره فى الفصل الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذى عول عليه فى نفى الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى
افراده وهذا الوجه لا ينفى الجنسية عنه بالقياس الى الامور التى لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان
فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم
الموجود بما ليس بموجود قال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بشئ فان فصول الجواهر جواهر وهى مع ذلك فصول واما كيفية الصورة فى هذا فهى بصناعة
اخرى لا يفى بها المنطق انتهى والمراد بالصناعة التى احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هى الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى
ومباحث المهية والحق ان يق فى نفى كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلى ان الوجود

لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما لمهيته وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهيته وتقويم معناه بل في تحصيل
وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه ومهيته عين الوجود واما الذي حقيقته معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل
مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما لمهيته فلزم كون المقسم
مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل
في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرير المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا
لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالقياس الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكلما ليس
بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصور الاشياء محصلة الوجود والا
فهو ايضا مهية كلية والوجود زايد عليه ليس نفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من تفاريق العصى **قوله** فانه معنى متفق فيه اه
يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم بيانه
بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن للموجودات
تشارك في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد
في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطايفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين
القبيلين كالمناسبة بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات
فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف الوجود في الاخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه
بل يكون ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك
فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد **قوله**
على التقديم والتاخير آه انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في
بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى
من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على
الهيولى بالطبع او كل واحد من الهيولى والصورة مقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من هذه الامور
متقدمة على مهية الاخر او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود
هذه ووجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون ما بنفس ذلك المعنى حتى يكون
ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان
وفيه وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدم عن المعنى الذي به التقدم وكذا في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب
على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما فيه التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي
بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون
بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب معنى اخر غيره فكما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود
فكذا اذا قيل ان العلة مقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر
الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء و
المهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن ههنا تبين البرهان على ان للوجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي
بل له افراد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي يحكمه بنفس ما اضيف اليه
من الامور كساير الاضافيات وان المجعول عنده هو كذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات وذهل عن
انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود
فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم

الادنى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى فى معنى الجوهرية لا فى الوجود لانه اعتبارى وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى فى باب الحيوانية من بعض لان الاخر فان فصل الحيوان المقوم لمهيته هو الحساس المتحرك فالذى حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية من الذى حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف فى نفس المعنى المشترك فيه وبه وكل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه **قوله** ولذلك يكون له علم واحد اه هذا هو الذى اشار اليه فى عنوان الفصل فانه اذا ثبت وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان والتقدم والتأخر والكمال والنقص فلا جرم ههنا علم يتكفل بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتية وكما ان هذا الموضوع شامل لجميع الاشيا وفيه ما هو مبدء لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا لجميع العلوم على اختلافها وفيه ايضا مبدء ساير العلوم فافهم جدا **قوله** وجميع ما قيل فى تعريف هذه فلا تعسر علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعنى الواجب والممكن والممتنع الاعلى وجه العلامة المنبهة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا فنقول على ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضرورى وجوده وعدمه او الذى اذا فرض موجودا او معدوما لم يعرض فيه مح ثم نقول الضرورى هو ان لا يمكن ان يفرض معدوما او الذى اذا فرض معدوما كان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضرورى الذى لا يمكن ان يوجد والممتنع هو لا يمكن ان يكون او هو الذى يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذى ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذى ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما ترى دور ظ واعلم ان فى بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه مح والواجب نفس ما عدمه مح وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده مح فالمح نفس الممتنع وهو تعريف الشئ بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها مح لامور اخرى فاذن ينبغى ان يوجد هذه الاشياء من الامور المبينة فلا يعرف شئ منها وان كان لا بد من التعريف فليوجد بعضها بينا بنفسه ولكن اولى هذه الثلث لان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا تاكد شئ منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف به فحاله اعرف من حال العدم والحال الوجودى اعرف من حال العدمى **قوله** فقد مر لك فى انولوطيقا اه هذه لفظة يونانية موضوعة فى لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان اقسامها تسعة فنون فى كل منها كتابا صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يونانى الاول كتاب ايساغوجى صنفه فرفوريوس بين فيه معانى الالفاظ الخمسة للكليات الثانى قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية بين فيه المعانى المفردة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات لا من حيث جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باريرمينياس بين فيه تركيب المعانى المفردة بالايجاب والسلب ليصير قضايا الرابع انولوطيقا بين فيه كيفية تركيب القضايا حتى يصير قياسا منتجا مفيد العلم الاخر الخامس افودوطيقى ويقال له انولوطيقا الثانى ايضا يعرف فيه شرايط القياس ومقدماته التى بها يصير برهانا منتجا لليقين السادس طوبيقا تبين فيه شرايط القياس النافع فى مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبين البرهان فى كل شئ السابع سوفسطيقى وهو تعريف المغالطات الواقعة فى الحجج والقياسات الثامن ريطوريقى بين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسية التاسع فوانيطقى يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر فى الفصل الرابع من المقالة الاولى من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا حال هذه الجهات اعنى الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها فاقسام الضرورة كالضرورة الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفية ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية وغيرها وكذا اقسام الامكان من العامى والخاصى والذاتى والوقوعى والاستقبالى والاستعدادى وغير ذلك واقسام الامتناع كاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل **قوله** ومن تفهيمنا هذه الاشياء المذكورة فى هذا الفصل التى من جملتها بيان المساوات بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشئ ولا يوصف بشئ ولا يخبر عنه بشئ وان هذه الاضافات الواقعة فى مثل قولنا العنقاء معدوم او شريك البارى ممتنع ترجع الى مفهومات عينها العقل فيصفها بامور عقلية والا فعروض العدم للشئ ليس الا بطلانه راسا

تيضح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم ولعلم ان هذه المسئلة اى قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشئ الوجودى وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ المسمى بالمعدوم فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فان المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هى بعينها الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وقس عليه تكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما شحنوا به الكتب من الادلة التى ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به واستحسنه الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع لكن ذكر الوجه الاول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثانى للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك ان المعدوم اذا اعيد الخ تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله فى المهية وجميع العوارض لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم بط لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما فى المهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذى كان معدوما والمثل الاخر ليس الذى كان معدوما رجع الى ان هذا فى حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما فى المهية واما فى العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب فى بيان نفسه لان الكلام فى انه مع تجويز الاعادة لشئ و فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثانى فبان فرض الشيئين من جميع الوجوه حيثما كان وان كان دفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعى بمجرد وضع الاعادة **قوله** وعلى انه لو اعيد هذا وجه اخر فى استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع لوازم شخصية وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغير الزمان فى الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراى لكن اللازم بط لافضائه الى كون الشئ مبتداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود فى وقته ففيه مفاسد اربعة تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو فى الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتداء والامتياز بينهما ضرورى وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات بل يكفى كونه من الامور التى هى امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التى لها امثال من نوعها واقعة فى الاحياز والاوضاع والازمنة واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبتداء وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما يق لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد والمهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل اقول فى فحواها انه لا يحتجب عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعانى الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق فى مقامه وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا نسبة كل جزء الى غيره من بواقى الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس فى الغد كان مع كونه فى الغد امس

لان كونه اساسا مقوما له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ يقول البرهان المبتدأ لكونه مبتدأ عين هويته فلو فرض كونه معادا لانسلخ عن هويته فيكون
حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الاساس وانهدم الجواب اذ اعلم ان البرهان عند المتكلمين ليس
بوجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر لحادث غريب يجعلونه تاريخا وهو ماخوذ من العرف ولهذا ذكره الشيخ ليكون البيان شاملا
لمذهبهم البرهان الاتم **قوله** ونعود الى ما كنا فيه الى آخره لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العاميين هما اعرف الاشياء تصورا او وجودا واشار
الى انه لا مفهوم بعدهما اعرف ولا اقدم من الضروري واللاضروري واذا نسبت الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا و
اذا نسبت اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الى خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية
للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها **قوله** ان الامور التي تدخل في الوجود اعلم ان
القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات
الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما في الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا اولا بان كل
مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما لحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما
احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلثة عقليا ثم لما
جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان فاذا خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا
اولا معنى الواجب على ذلك فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي وجرد
النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الوجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك
فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حيث جعل المقسم الموجود فلنسميه ممكنا سواء كان مهية او انية
فالممكن ما يفتقر في كونه موجودا الى شيء وراء نفس ذاته وهو الامر الذي به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شيء اليه او بتعلقه الى
شيء فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فموجودية المهيات بانضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها
من الجاعل التام جعلا بسيطا فمصداق حمل الوجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى
تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به مهية من المهيات او ارتباطية
تعلقية اذا اريد نحو من انحاء الوجودات فامكان المهيات الخارجة عن مفهوماتها الوجود والموجود عبارة عن لا ضرورة وجودها و
عدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها تعلقات وروابط
الى الواجب الحق بذاته فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات فيضانية لمنبع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة
في انفسها وان لم تكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم تتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات فهي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا
المقام يطلب من الاسفار الاربعة **قوله** ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور اصلية يتفرع
منها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة
لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له في الحقيقة فيترتب على هذه الامور انه لا تعلق له بغيره ككونه عرضا لموضوع او صورة لمادة او مركبا
من عدة اشياء او متغيرا في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له
ولا غاية له ولا مشارك في وجوده الخاص اما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب ولا مفسدة اخرى فذكر من خواص الممكن
انه محتاج في وجوده وعدمه الى علة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلته وانه ليس بسيط الحقيقة **قوله** اما ان الواجب الوجود
لا علة له لا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه
ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون
وجوب وجوده بذاته فثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود

لذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قوله** ان كل ما هو ممكن الوجود الخ يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع ممتنع واما عن مرتبته فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها بما حصل فيها عليه فيكون ذاته واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فلها في كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود العلة واما علة العدم فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كامتياز بعضها من بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق **قوله** يجب ان يصير واجبا بالعلة يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة له لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد لانه اما واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان حاله كحاله الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب له وهو العلة لا غير فالشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخ اما ان يحصل الوجود في الايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للموجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى له الوجود والعدم اولوية غير بالغة حد الوجوب وكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات الامكانية لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتاخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار الاربعة من اراده فليرجع اليه **قوله** وبالقياس اليها اه اعلم ان كلا من الوجوب وشقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم انقلاب الحقيقة وزوال ما بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض بل الممكن بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما ولا امر بالفعل فالامكان حالة استعدادية نسبته الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع بالذات والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات الا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه لانه اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير لا يابى ذاته الا ان يكون لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه بها ان يكون هي مما وجب وجودها سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتمامها ما بها ابت الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر مفروض او لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقائض ما يجب به او يجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته **قوله** ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا اه قد علمت ان الوجوب بالوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له او معلول واجب به فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافي بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر ويابى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر

يوجبهما او كلاهما يجب بالثالث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شئ ثالث يوقع العلاقة بينهما بان اوجب للثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر فلا لزوم بينهما في الوجود ولا العقل يابى في النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجئ تحقيقه في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير الشيخ ايضا فاذن لا بد في التكافؤ بين الواجبين ان يكون كل منهما واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافئين في لزوم الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب وجوده او لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول بط كما علمت والثاني يوجب خلاف ما فرضنا حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في حد الوجوب فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لان ذلك الوجوب للاخر ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما في التلازم الذي بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذي يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو في حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذلك امكانا ذاتيا لا غير مستفادا من ذات هذا فلم يكونا متكافئين لما علمت من معنى التكافؤ وايضا لو كان ذلك بحسب امكانه الذاتي علة لوجوب هذا فلزم ان يجوز انفكاك وجود هذا من وجود ذلك ويوجد مع عدمه وهذا ايضا ينافي التكافؤ في الوجود وايضا يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمي بالقوة فاذن ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافئي الوجود اذ لا بد في التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما معا معلولي علة خارجة وجميع ذلك ينافي كون المتلازمين واجبي الوجود فان قلت كيف ابدى الشيخ في هذا الدليل احتمالات بعضها ينافي الاصل الوضع في هذه المسئلة ككون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة في نفي كون الواجبين متكافئين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما اذ ذاتيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى ينافي عدم استقلال شئ منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافي له افتقارهما معا او افتقار شئ منهما الى ثالث **قوله** او يكون هناك سبب خارج يوجبهما آه مفاده كما مرت الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة لكل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثير من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن بط اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان اشارتان الى قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم غير مستقل وشئ متعلق بالاخر به يتم وجوده فالعلة الخارجية يوجبهما ويوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في العقل كتلازم المضافين ثم اشار الى بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضائفين ببيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله وللمضافان ليس احدهما واجبا وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر فيفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث هو العلة لهما والى مادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان نقول ان كان المراد من المضافين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا حقيقيا الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادته او موضوعه وهو ايضا ليس بدور محال وان كان المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى الاخر لا في جملته بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الاولى وبهما ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان ظن لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس التلازم بين المتضائفين على اي وجه اخذ وعلى وجه لاحتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور **قوله** وذلك لانه لا يخلو آه اشارة

الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود اه اى اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخ
اما ان يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا
كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة الشيء الذي يكافيه في الوجود بل هي متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكون ابدا المعية بينهما من الطرفين
كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثاني فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فتكون
المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضائفين اللذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالربان مع السفينة وصاحب البلد
مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها كان مع الاخر **قوله** وايضا
فان الوجود الذي يخصه اه يريد التنبيه على ان هذا الشق الذي يكون المعية فيه طارية على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص به يحتمل
قسمين احدهما ان يكون احد المعينين علة للاخر والاخر ان لا يكون كذلك ففي الاول انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر
لكن ليس متعلقا به من حيث هو مكافئه ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات ومن حيث وجوده الذي يخصه كالاب
والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين في اصل الوجود بل في صفة لاحقة لهما هي معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
مع ذلك يكون سبب المعية الطارية والعلاقة الذاتية العقلية هو تلك العلة بوجودها الخاص المتقدم وبين في الثاني وهو ان لا يكون
فيه احدهما علة للاخر وتكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة انه لا بد فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا عنهما موجدا للذات
وبتوسطهما للعلاقة الاوصية كما سبق فلا تكافي بين هذين القسمين من الشق الثاني الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذي
كلامنا فيه هو المتكافيان بالذات وفي نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد في المتكافئين بالعرض كالمتضائفين من علة سواء كانت العلة
في احدهما او خارجا عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافي معلولين فثبت ان التكافي العرضي ايضا بين الواجبين لو فرضنا
وفرض لا ينفك عن معلولية احدهما او كليهما وهو ينافي الوجوب الذاتي فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة اتفاقية لا علاقة
ذاتية ولا عرضية ايضا ومن الاغلاط الواقعة في هذا المقام انه استدل بعض المشتهرين بالفضل على توحيد الواجب انه لو وجد
واجبان فلا يخ اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الاخر او لا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم عقلي
والتلازم يقتضي معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب مح والغلط انما نشأ
فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير والمنافي للوجوب الذاتي انما هو المعنى الاول دون الثاني كما علمت
قوله ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة يريد بيان نفي الشركة في وجوب الوجود بالذات وتقريره اجمالا بدليل على وجه التلخيص ثم
نرجع الى حل الفاظه فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون المعنى
المتفق فيه لهما تمام حقيقة لاحدهما حتى لا تخالفه عن الاخر في اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان وافق هذا الاخر في اصل الحقيقة بحيث لا فرق
انه هذا او هو ذاك فلا بد هيهنا من امر يقارن تلك الحقيقة المتفقة فيهما الذي به يمتاز احدهما عن الاخر وذاك الامر المقارن يكون لا محالة
من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة لتلك الحقيقة المشتركة وكل عرضي معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك اللاحق
الذي يتميز به هذا الواحد عن الاخر هي نفس تلك الحقيقة فلا تعدد في لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود الا هذا الواحد وان كانت العلة
امرا خارجا عنهما فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره والحاصل انه لم يكن ذلك الامر فلا يخ اما يبقى واجب الوجود واحدا فيلزم ما ذكر والا فيلزم امكان الواجب الوجود
وكونه معللا بغيره وان خالف احدهما الاخر في المعنى والحقيقة بعد ما وافقه في المعنى المتفق فيه فما به الاختلاف ان كان شرطا في وجوب
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلا يكون الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود متقررا دونه هذا حاصل ما ذكره واما الفاظ
الكتاب فقوله كل واحد منها في المعنى الذي حقيقته لا يخالف الاخر اه بذلك الذي هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية التي لا اختلاف
بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية او النوع ليشمل اشتراك الوجود منها والوجود كما علم
ليس بماهية نوعية ولا نوعا **قوله** فقد قارنه شيء به صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا يحتمل ان يكون مراده من احد

الترديدين اشارة الى قسمى التركيب العقلى الذى احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثانى بحسب الاجزاء الذهنية اوالى قسمى التركيب الذهنى والخارجى اذ
لم يثبت بعد بساطة الواجب الذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهنى او خارجى لافراده التى يتركب كل منهم ومن مخصص غيره فهو موجود فيهما ذهنا
اوخارجا وليس الحال كذلك فى المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا اشتراط بالقياس الى افراده البسيطة فى الخارج او المركبة لكونه محمولا
عليهما بهذا الاعتبار فلا يقال ان اللون فى السواد ويقال فى الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس و
الناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا للحيوان لحوق بنفس كونه انسانا
اوانه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق الناطقية به لحوق امر به صار انسانا ونسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل
ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن فى الاجزاء لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعى الذى هو تمام حقيقة الافراد هذا للمقارن
الذى به صار المعنى المشترك هذا اوقارنه نفس انه هذا بل قارنه مخصص اجزاء وتخصيص اجزاء قارنه شئ به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر
اوقارنه نفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجى فى الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب
فى قوله ذلك فى الموضعين وكان مراده بحسب ما ذكره اولا ان يقال به صار ذلك ذلك اونفس انه ذلك لكن المال واحد فان المعنى
المشترك فيه موجود فى الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه بين هين **قوله** هى الاعراض
واللواحق الغير الذاتية ليس مراده من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتى بمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم
ان تميم هذه الحجة وساير الحجج التى ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتى بل هو تأكد الوجود خلافا للصفا
المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لا رساخلافا للفخر الرازى وكثير ممن وافقه وثالثها
ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود
عندهم مشترك لفظى ورابعها ان التعين امر ثبوتى زائد على المهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا
للاشراقيين فى باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتنى على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد فى اتقانها
والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء فى تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها
والكد فى تحقيقها حسبما وفقنا الله وتيسر لنا احمد الله وشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يقال اعتراضا عليها تارة باختيار
ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر فى تمام المهية ولا فى بعضها بل هذا هذا بنفسه وذاك ذاك بنفسه الا انهما اشتركا فى معنى عرضى هو
وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشئ اصلا وتارة بان الوجوب فى كل واحد منهما بمعنى اخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان
فى هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبية او ما يجرى مجريهما من الامر
المشترك بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد فى هذه الحجة فى احد شقى الترديد وهو قوله وهذه اللواحق
فاما ان يعرض الحقيقة التى المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض له عن اسباب خارجة ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول
ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد فى الشق الثانى المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب الذات الى علة **قوله** بل يجب ان نزيد
لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفى الشركة فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه
واحد من الحجج والبينات **قوله** وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة نفى كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده
بالفصول او ... نوعيا يختلف افراده بالعوارض وبنى ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها
لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها
بالفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيد الحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت فى المنطق
ان الفصل المقسم لا دخل له فى افادة معنى الجنس ولا فى تقرر حقيقته بل انما مدخليته فى افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجود ههنا
نفس المعنى الجنسى فالمفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيد الاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره
واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لان حقيقته حقيقة الوجود المتأكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيد الوجوده
فيلزم كونه واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لا افراده فهو باطل لوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات ونسبة المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذي اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر المعنى النوعي لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها يوجب الانحصار في واحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد الى مادة حاملة للقوة والاستعداد لان حامل قوة الوجود لشيء حامل لقوة عدمه ايضا فذلك ينافي وجوب الوجود بالذات **قوله** وقد يمكن ان يبين هذا بنوع من الاختصار اه يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصار للوجه الاول لاختلافهما في الماخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المراد بالصفة هيهنا المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او جزئه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق **قوله** فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد انما وقع في تشخص معين منه كما سينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك اولا اقتضائه والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث حقيقتها اما ان يقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف اولا يقتضي فان اقتضت بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون في هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان يزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هف ويرد عليه ان هذا خلط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها في نفسها ان يكون لزيد مثلا اولا يكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا واما انه اعتمد بما تمهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود لو اشترك بين شيئين لكان مقوما لكل منهما فاذا كان يقتضي امكان واجب الوجود لا يخلو عن صعوبة **قوله** فان قال قائل تقرير هذا الاعتراض ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضي كونها لهذا ولغيره جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب ويرد عليه ما اورد لا غير **قوله** وبعبارة اخرى نقول اه هذه الحجة قريبة الماخذ من التي قبلها والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هناك هو صفة وجوب الوجود وهيهنا هو الموصوف بها وبزيادة شق اخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكمه كحكم الشق الاول من الترديد الثاني ومندرج تحته فجاز انطوائه كما في الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح غني عن الشرح ولكن لقائل ان يقول نختار الشق الثاني من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اي لذات هذا الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد بالكلمة اي بالاسم او بالهوية اي ليس لاسمه مسمى اخر ولا لهويته مماثل في مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحد بالكلمة وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحدة بالكلمة اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشيء ومعناه وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله وواحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه له فقط متفرع على الحكم الثاني والمراد بالواحد بالعدد الواحد بالتشخص ومن هيهنا نشات الشبهة المشهورة التي تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخار الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة عويصة وعقدة شديدة عجز الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشا انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اي حيثية كانت اولا يكون كذلك وكلا القسمين ممتنع اما الثاني

فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدإ خارج واما الاول فلان المعنى الواحد
لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني
المصدرية الذاتية الى المهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها تنتزع من نفس تلك المهيات بلا ضميمة صفة اخرى
او اعتبار امر اخر فالضرورة قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن ان ينتزع عن انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان ينتزع عن امر هو في حد نفسه
انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في
حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء اخر فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته وجوب الوجود
ذاته نفس واجب الوجود لا شيء اخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود فهو واجب الوجود بلا نظير ويتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون
من الاعراض اللازمة لاشياء لها مهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات الشفاء ان وجوب الوجود اما ان يكون
شيئا لازما لمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول الشيء انه مبدأ فيكون لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبدأ لازما لتلك الذات كما
ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في مهيته
واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود اي يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود
من المعاني اللازمة للمهيات فان تلك المهية حينئذ تكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود معلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في مهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ملء او غير ذلك مما قد علمت ان
الوجود ووجوبه غير داخل في مهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع
معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا
في المهية او مهية فان كان مهية عاد الى ان النوعية واحدة وان كان داخلا في المهية فتلك المهية اما ان تكون بعينها لكليهما فيكون
نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما مهية فان اشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما لا في موضوع
وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالتسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب في ذلك كان احدهما قائما في موضوع
فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة يتم به مهيته ويكون داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد
قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في الشفاء وسياتي في المقالة الثانية من هذا الفن ايضا شبه ما ذكره
هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال الكون وجوب الوجود عرضا عاما لانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتاخرين لعدم
امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله واستصعبوا تلك الشبهة وتبلدوا واعرضوا عنها اعاننا الله من القصور والتقصير
في درك هذا المثال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه وعصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس شياطين الاوهام محكما في وثاقته
وانتظامه عن الخلل والقصور والانثلام مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية وقد علمت ان
الواجب لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا مهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان له مهية كان وجوب الوجود
نفس مهيته وما لا مهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح
ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه انه فقط وهذا معنى قوله انه واحد بالكلية وقد علمت ايضا ان ذاته تعالى ليست مهية كلية ولا
معنى كليا اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده بسبب اخر فلا يكون موجودا بذاته فالواجب تعالى كما انه ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك
هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور تشترك فيه تم خلافا لطائفة من المتصوفة زعموا ان الاله جل اسمه طبيعة كلية والممكنات افراده
وبنى ما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا
لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد العروض فيحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فيتعين انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب
غير موجود وان كل ممكن حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحصل له في الخارج بما هو
كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الموجودات التي هي

افراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بط بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى المخصص
في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحدد مفهومه في العقل دون التعين والعام يفتقر الى المخصص
في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في الماهية والمعنى لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجود المطلق
ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فيمتنع عدمه فوجوده واجب فغلط منشأها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان
امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية
وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا
بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان
قوله واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان
عبارة عن لا اقتضاء الماهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه
وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة في بعض المصنفات
الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف الماهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل
ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع
فاين ممكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة اذ ان اريد من الوجود والعدم التحيث بهما فهو شق اخر وهو عدم اعتبار شيء
منهما اذ الموصوف بالامكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من
حيثية اخرى هي حيثية الماهية المطلقة وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت
قلنا انا نختار كلا من الشقين وقوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء
مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع
عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية
بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف الماهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد
ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع ويقال له الضرورة بشرط المحمول واما
بالامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار
ذاته ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان الى الوجوب
فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كما احتاج الى علة الوجود واحتاج الى علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن
في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره واجب او ممتنع واي السببين
تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس
للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول
دائما فان كان سبب وجوده ووجوبه دائما فهو معلول دائما لكن تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان
وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعلية وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة **قوله** والذي يجب وجوده
بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة تزييد بيان خاصية اخرى للممكن تقابلها للواجب لذاته فانه كما ان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي
مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج
فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الواجبية
تتنوع بحسبها الماهيات ويترتب عليها بعض الاثار لا الاثار المطلقة الكلية التي يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فان كل هوية امكانية تنتظم
من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالماهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

[illegible]

كما بيناه في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هي في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان بحكم المهية
الليسية المحضة وبحكم سببها التام الايسية الفايضة عنه ففي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم
والقوة ان القوة ضرب من العدم لامر يترقب وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة اشبه منه بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة و
الفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود متبرئ الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان
يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وامر يشبه الصورة فان البسائط الحقة
مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا مما يستاثره الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته
مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له حصص متكثرة ووجودات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو
اشد كثرة واكثر اشتراكا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب
الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة فهو اتم كمالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل
الموجودات لا يخرج عنه شيء من الحقايق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير **قوله** في معنى الحق والصدق والذب عن اول
الاوائل في المقدمات الحقة قال اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على
معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء كان دائما او غير دائم فيقال ان زيدا موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود
الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول او العقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا
على حال الشيء الخارجي مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول لكن يقال صادق باعتبار
نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في جميع هذه المعاني فلما تقرر هذا فاحق الاشياء في ان يكون
حقا هو الذي يدوم وجوده واحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب بذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم
حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته باطل في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل واما الحق
من جهة الاقاويل الحقة الصادقة فما كان صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقد تصديقي عند التحليل حتى انه يكون مقولا
في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان
عليه والاخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل
بثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير
خلوه عنهما لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك
لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد ان نعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك
المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته ومع هذا الاحتمال
لا يدل على المقصود واذا كانت الالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو
محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو كون ساير القضايا حتى البديهيات متفرعا عليها فلان العلم بان الموجود
لا يخلو عن ثبوت الوجود ونقيضه الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب فهذا هو العلم الاول
مقيدا بقيد خاص وكذا العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة وكانت موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين
واذا هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا نفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك
القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك
قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما امتاز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم
يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين في قوة قولنا النفي
والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اولى الاوائل في التصديقات كما ان
معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها هو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا

للموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود **قوله** والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه وقد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان
عليه لكونه اول الاوائل فالمنازع له لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن آفة في عقله او مرض في قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فالذي
ينازع هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزائها واما لكونه معاندا غرضه المماراة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك
من الامراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت وتعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض
فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني وهو المختص باسم السوفسطائي فعلاجه الضرب
واللاضرب والحرق واللاحرق واحد وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة تبكيت السوفسطائي الذي غرضه
المماراة والمتحير الذي يريد التخليص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف لانهما ينازعان في حال من احوال الموجود بما هو موجود **قوله** في كل حال
معناه انه سواء كان القياس الذي يؤتى به في الذب عن هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه لا يمكن اثبات هذا
القول بالقياس في نفسه وبالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات صادقة في الواقع وصورته صورة منتجة في الواقع فهو القياس البرهاني
والثاني هو قياس مادته مقدمات صحيحة صادقة في الواقع او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة في الواقع وهو القياس الجدلي
ومعنى القياس المطلق شامل لهما اذ معناه القول المؤلف من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول آخر فيكون ذلك من هذه الحيثية قياسا وليس
يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول آخر يقتضيه بل قياس كل انما يكون قياسا لانه مشتمل على امور اذا وضعت وسلمت يلزم منه
شيء فهو اعم من القسمين اللذين في نفسه وهو مقدماته سالمة صحيحة سواء سلمت ام لا واقدم واعرف من النتيجة والذي هو بالقياس قياس
وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته فيلزم النتيجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة آه وذلك
لان كل صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله وباثبات شيء ينتج غرضه
وبان الاثبات ينافي اللااثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه فهو لا محالة مضطر الى السكوت والاعراض
عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحير فعلاجه حل شبهه وظاهر ان الشبه التي تسبب حيرة مثل
هذا المتحير تكون من قبيل هذه الامور التي ذكرها الشيخ احدها تناقض آراء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كرأي ارسطو طاليس
اذا خالف رأي افلاطن في كثير من المسائل وكل منهما قرن الآخر لا يقصر احدهما عن الآخر فصودا يوجب تجويز مثل هذه المخالفات بينهما اذ لا
يكون قول احدهما اولى بالقبول والصدق من قول الآخر الذي نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل بحسب اوائل فطرته عن الاكابر
المعروفين بالفضل والكمال المشهورين بالاصابة في الرأي وحسن السيرة والصدق في الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى
مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثير في اقوال
الحكماء واكثر منها في كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلام وادراك هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان ولا يكفي فيه العقول
الاولية فكونها موجبا للتحير الشادي غير مستبعد وسيأتي حل هذه الرموز وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة متناقضة النتايج متضادة
الاحكام لا يقتدر على اختيار بعضها وابطال الآخر المقابل له وههنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم قياس مغالطي دال على ان لا وثوق لنا
بشيء من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقايق كلها وعدم الجزم بشيء منها فلهم ان يقولوا نحن انما جزمنا بثبوت هذه الحقايق لما نجد من
انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتألم بالمولمات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشياء
نعلم في وقت آخر ان ذلك الجزم كان باطلا فارتفع اماننا عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس او التخيل او العقل
ولا وثوق على احد من هذه الثلاثة اما الحس فلانه يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان في السفينة الجارية ويرى
الصغير كبيرا اذا حال بين الرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا يرى القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدايرة بسرعة دائرة والمبرسم والمجنون يرى صورا لا ارتياب في ثبوتها وهي غير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى في الرؤيا امورا
يجزم بها ولا ارتياب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه متيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن
المحتمل ان يكون ههنا نشأة نسبتها الى النشأة اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام فيعرف فيها ان كل ما تخيلناه او احسسنا به كان باطلا واما
العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التي تسمى وهمية

ثم انه اذا عرف كونه في الوهميات فزال عن حكمه في العقليات واذا لم يبق اعتماد عقلية في البديهيات ففي الفطريات او الامانيات والحدسيات فلتم هذا اعتراف بان ههنا حسا وخيالا وعقلا ونوما ويقظة وخطاء وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان ذلك بنفسه نوع من الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم الا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لابد من التوقف فلئن حاول محاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسولة كان في الطالا ومغالطا لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن اثباتها الا بتلك الاولية فكان البيان دوريا وهو باطل فهذا غاية ما يمكن من اصحاب الحيرة اورده بعض الافاضل من قبلهم **قوله** فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هولاء آه يعني على الفيلسوف وهو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان وتبيين حال عوارض الموجودات بما هي موجودات ان يتدارك ما عرض لهولاء المتحيرين وامثالهم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبهتهم الاولى بوجوه الاول ان الانسان وان كان من الافاضل والحكماء فهو جايز الخطاء ليس كالملائكة ومن يحذو حذوهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشا الافة والجهل فوقوع منهم احيانا لا يوجب الظن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المخالفين في الراي ليس يجب ان يكونوا في درجة واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركه الاخرون والثالث انه يجوز ان بعض العلماء اكثر تحقيقا واصابة في طايفة اخرى من العلوم والمسايل ولاجل ذلك يقع بينهما مخالفات في عدة من المسائل والعلم باب واسع لا يلزم ان يكون العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمقام حتى لا يخالفه عالم اخر في شيء منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان يعلم قواعد علم الميزان لكنه كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار والعصمة عن الخطاء ما لم تزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ركب متن القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركض دابة جموحة من غير كف عنان لها او جذب خطامها فخرج لا محالة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجلي اذا استحثثته ليعدو والكف بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبهتهم الثانية فهو ان بعض الحكماء كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويؤدي بالفاظ ظواهرها مستبشعة تشمئز منها الافهام ومخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة وله في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فاتت المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من المصلحة الاظهار والتصريح بل اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يوتوا من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه وتيرتهم وشيمتهم فان كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا عليه وآله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول وفي بعض النسخ غلطا او سهوا بالنصب فبهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستكرهوه من العلماء وهو تخالفهم في الاقوال والاراء وصدور اقاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول واما تلك الامور الثلثة المذكورة فالمراد من الاول ان المرئي بالذات والمبصر الحقيقة هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعمه الناس ليس على الحقيقة عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم اذا اغمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف ان زيدا راى مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى فايضة عن المبدء متمثلة عند النفس فاعلم ان الصور التي هي المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفت النفس حصلت صورة اخرى مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بينا والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من الاضافة هو المضاف المشهوري دون شيء الا وقد عرضته الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشيء في نفسه اي لا وجود له منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الموجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو بعينه مبدائيته وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم شيئا غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه فوجوده نفس قيوميته للاشياء والقيومية ضرب من الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات الا باضافة ولا يلزم من ههنا ايضا ان يكون كل شيء

من مقولة المضاف لان الواقع تحت شئ من اجناس المقولات انما هو المهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا مهية له فلا يقع تحت جنس اصلا
غير بعض المضاف واما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو ببيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة النتايج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة
قياسه المنتج له والاخر باطل بفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما
حل شبهتهم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ونخدش
وجهه فنحن نشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولي بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نحاول الحجة على اثبات هذه الاوليات
بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولي بالكسبي حتى يلزم ان يقع البيان الدوري
قوله ثم يعرفه آه قد مر ان تدارك حال المتحيرين لوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم ان لا
واسطة بين المتناقضين فههنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقال له هل اذا تكلمت بكلام يقصد نحو شئ معين من الاشياء او لا يقصد فان
فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لانه ناقض الحال في نفسه لان منشأ تحيره اذا كان شيئا مما سبق من تخالف اراء
الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا تحير كان فانما المدلولات بعض الاقوال فعلى هذا لا ينبغي الكلام معه بنحو لم لا على النمط العلمي التعلم وان قال
اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة
فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد فكان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره واذا لم يكن
كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا
كان الاسم دليلا على شئ واحد كالانسان مثلا فهو مباين للاانسان فالانسان لا يدل على اللاانسان بوجه فالذي يدل عليه الانسان ليس الذي
يدل عليه اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلول
هكذا ويلزم ان يكون كل شئ كل شئ او لا يكون ولا شئ من الاشياء نفسه عادا الى ان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل
لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور وتميز الايجاب عن السلب دون بعض فحيث تميز
فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا للمدلول عليه باللاانسان فيلزم
ان يكون المدلول بالابيض مناقضا ايضا للمدلول عليه باللاابيض اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شئ الذي هو اللاابيض ابيض
وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها لا ابيض فهي عين الانسان الذي في نفسه لا ابيض
اذ الابيض واللاابيض في انفسهما شئ واحد فعرض مرة اخرى ان كان كل شئ كل شئ فبمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة افة المتحيرين
الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرفهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شئ ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا و
الفرق بين هذين القولين فيهما ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال له وجود في و الثاني بحسب الحمل المواطي ويقال له حمل على فاجتماع
البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدقا الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع
واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شئ الانسان
واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللااللاانسان وهما ايضا متقابلان وقد نبه على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب
صدقهما معا **قوله** فبهذه الاشياء وما يشبهها اي بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل
الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتايج المتحير يمكن للفيلسوف هداية وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي
غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام ان هذه الامور واعدامها
واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذي في بيانه غنية آه المقدمة الاولية التي دفعنا
عنه قول من ينكرها وكذبها هي اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوائل والثواني كنسبة مبدأ الموجودات
وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادي وان على الفيلسوف الاول اي من تعلم الفلسفة الاولى ان يذب عنها وانما
قال ومبادي البراهين تنفع في البراهين مع انها اجزاؤها التي لا بد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين
نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات آه صحح هذا الاستثناء بان شان

البراهين ليس ولا يكون الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون
الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات فالموضوعات التي يعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية يعرف بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق بانيتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اى على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيهما في التصديق فقط كان الكلام فيهما بنحو واحد وهو البرهان لا بالنحوين البرهان
والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في ساير العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل يبرهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت يصير موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم الخ يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشيء واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن ساير
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم ومنحصر الى جوهر وعوارض الى موضوع واحوال ذاتية
خاصة له كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف ساير العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشا ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا
العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر بنحو ملاحظته لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الوجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينه لما القارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما اشتركا في كونهما موجودا انما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغاير لاعراضه الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون ساير العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لساير العلوم ومحمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصورات الخ يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخرى بحثا تصوريا وحديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخرى بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
الم[illegible] بحثا واحدا بل والعلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن مهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى قسمة اقسامه الخمسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته
فان هذه المقالة تبين مهية الجسم ووجوده ومهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي ذكر المنطق من حال الجوهر وخواصه كان

بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلوب فيه هناك مطلب ما الشارحة وههنا مطلب هل البسيطة وما الحقيقية
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا او هو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه ينحصر في ذكر خواص له ككونه مقصودا بالاشارة
وككون الواحد منه موضوعا للاضداد ومن خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما اذا لم يعن بالموضوع موضوع الاعراض ولكن يعني به ما هو اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف
من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في هذين
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من سفوراتنا من اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون لذاته آه
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب هل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
هل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول يختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبها ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو وجود ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء اخر يقارنه
او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محصل ودرك ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة
من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخر ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فح يكون موجودا بالذات مسمى عنه في العلم فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فانه وجود وموجود باعتبارين
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون ملحوظا معه شيء اخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الاخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقول الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الشيء
الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله هو جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سنشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد يرسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في مختلف معناها في هذه المواضع
وليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعانيها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن نفس الاضافة
مرادة بلفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى لحرف اللفظ فيها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست القيود الباقية
مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء تقال انها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو
كذا او كذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او بتبيين المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على

الباقى لامرذاته بل بسبب القرينة وقوله الموجود فى شئ فرق بين العرض وبين حال الكل فى اجزائه لان وجود الكل فى الاجزاء قول مجازى لانه بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد فى واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق به بينه وبين وجود الجزء فى الكل ووجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و بين عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة فى المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق به بينه وبين كون الشئ فى الزمان وكونه فى المكان على ان الشئ الزمانى لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا فى المكان المخصوص الذى هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب فى افلاكها وكل فلك فى موضعه لكن المراد ما ذكرناه انفا من ان وجود العرض فى ذاته هو وجوده فى موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك وكون الشمس فى فلكها ليست حيثية بعينها حيثية وجود طبيعة الشمس وكذا وجود الشئ فى الزمان ليس عين وجود ذلك الشئ بخلاف العرض فان وجوده فى نفسه ليس الا كونه فى الموضوع ويخرج من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب منه ومن الموضوع واما مثل الرايحة التى يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التى يظن انها ينتقل من النار الى الماء فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كان ما اشير فى القسم الاول موجودا فى موضوع اه واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع فى ان يكون شيئا متعلقا به القسم الاول واما ان ذلك الشئ جوهر او مستلزم له فلم يعلم بعد فاذا لم يتبين وجود الجوهر بمعناه بل ورسمه فقط اذ ذلك الموضوع فى بادى النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا فى شئ على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا فى شئ كذلك فيكون جوهرا فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع موجودا فى شئ اخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا فى موضوع اخر وكان الكلام عايدا الى الاخير فاما ان ينتهى الى موضوع لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم مقوم الشئ مقوم له واما ان يذهب سلسلة الافتقار الى غير النهاية وهو ممتنع كما سيجئ فى المقالة الثامنة فى مثل هذا المعنى خاصة اى فى تناهى العلل والمعلولات القابلية والموضوع والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهى الى موضوع لا موضوع له فيكون الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر فى اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا فى محل والعرض هو الموجود فى محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذى وجوده غير مهيته الذى لا يكون فى موضوع والعرض بالموجود فى الموضوع ويعنى به المحل المستغنى عن قوامه عما يحله فالجوهر موجود لا فى موضوع اى لا فى محل يستغنى عنه سواء وجد فى محل يفتقر اليه او لا والاول كالصورة والثانى كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما انه هل يكون عرض فى عرض فليس ذلك بمستنكر اه اقول ان الذى ذكره اولا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود الجوهر ام الانتهاء اليه كان كلاما على سبيل التجويز العقلى فى بادى النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتى والشيخ يريد ههنا اثبات الامكان بحسب الامر فى نفسه واستدل بوقوعه فى مثال السرعة والبطوء فى الحركة والاستقامة والاستدارة فى الخط والشكل كالمثلث والمربع وغيرهما فى السطح واستدل ايضا لاتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانها الى مباحث الوحدة والكثرة واثبات عرضيتهما وباقى الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا فى عرضية هذه الاشياء نظرا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة بل صفة يستغنى الموصوف فى تقومه نوعا عنها فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها فى وجودها النوعى ولا لانواعها المتقومة بها فى مهيتها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة التى لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيل الوجود وغير متصورة الا فى ظرف التحليل العقلى وكذا الخط المجرد من الاستقامة ولذا السطح المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يتمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة فى الخطوط والسطوح فالحق ان هذه الامور كلها فصول المنوعة لتلك الاعراض وهى متحدة الوجود معها فلا حالية ولا محلية واما فى ظرف الذهن فى ان جدد جهى الاعتبار فصول لاجناسها ولا بالوجه الاخر منه فهى بالصورة منها اشبه بالاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا فى نفسها واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا نتكلم هناك فيما هو الحق عندنا وسنبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره فى عرضية الوحدة وان

وحدة

ای ان اطلاق الکل [illegible] عن تسامح

وحدة الشيء وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بها كوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضيته ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات كما ستعلم انشاء الله **قوله** ثم قد جوز كثير ممن يدعى المعرفة آه اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير متلبسين للمعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة امكان ان يكون شيء واحد بالشخص عرضا بالقياس الى شيء آخر وان يكون شيء واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع آخر كما تدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فقط كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين **قوله** وقال الحرارة عرض في جسم النار آه يكون بيانا للخلاف الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وساير المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا الا كجزء لانها داخلة في معناها ولانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات في انفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك اقول يريد ان هذا اي كون شيء واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالثاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في تحقيق ان الشيء الواحد لا يكون جوهرا ورفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون ذلك الفصل وبافساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته وذاته لا يوجد في شيء البتة لا كجزء منه وجودا ان يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة فكل شيء اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شيء مهية واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيئا من الاشياء التي هو فيه كالشيء في الموضوع ويكون مع ذلك مهيته غير محتاجة الى ان يكون شيء من الاشياء التي هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة ببسط لائق كما هو دأبه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على وجه التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الراي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يتوقف في نفي كون فصول الجواهر اعراضا بان الفصل كما سيجيء ليس موجودا متميزا في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كون كل من الجنس والفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجواهر المركبة منها جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها وجود الشيء في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب انه ان اريد بالحرارة الطبيعية النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت لا كجزء منها ليست كوجود شيء في الموضوع بل كشيء في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للحار لا في النار ولا

ن

وغيرهما من حيث وجودها الحقيقي بل بما جزئها الشئ يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك يقتصر الوجه جوهريا
اى ذاتيا الاجوهرا ولامنافاة بين كون الشئ عرضا وجوهريا كالامنافاة بين كون الشئ جوهرا وعرضيا وذابعهما وهو ايضا قريب الماخذ مما سبق
ان العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لايكون عرضا فى الشئ كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشئ الواحد جوهر
وعرض والعرضى والجواب ان هذه شبهة نشات من الخلط بين مفهومى الجوهر والجوهرى وكذا بين العرض والعرضى فان الاخيرين منهما اضافيان
والاولين حقيقيان فكان الجوهر جوهر فى نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شئ بل لانه فى نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا كذا العرض
ليست عرضيته الا لانه امر فى نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان واى شئ كان لا بالقياس الى شئ واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشئ جنسا
وفصلا او خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على احد هذين الاعتبارين اى الدخول فى شئ والخروج عنه فهما لا يتحالفان
فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا فى نفسه وعرضيا للشئ كالابيض عرض فى نفسه وعرضى للحيوان ويجوز ان يكون عرضا فى نفسه
وجوهريا لشئ كاللون عرض فى نفسه وجوهرى للسواد وان يكون جوهرا فى نفسه وجوهريا للشئ كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا
فى نفسه وعرضيا للشئ كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهرا فى نفسه وجوهرى للانسان وعرضى للماشى هذا وصح ان مجرد كون الشئ
فى المركب ليس كالجزء بما لايوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت مهيته محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا
للمركب اولا وما وجد فى كلام القوم ان جزء المركب الجوهرى جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهرى الطبيعى
اذا كان وجوده فى شئ فلا يكون كوجود الشئ فى الموضوع بل كوجوده فى المادة وهذه المعانى مبسوطة فى قاطيغورياس على الامزيد عليه ثم
العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعانى مرارا فى كتبه وفى شروحه لكلام الحكماء كرارا جعل وقال ان لهم ان يحتجوا الذين
ان كل ما حل فى شئ يكون لذلك الحال اعتبار انه فى المحل واعتبار انه فى المجموع واما الاعتبار الثانى فلا شبهة انه لايوجب العرضية لانه
٢ جزء واما اعتبار كونه فى المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول بط لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور بط والثانى ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود
الشئ من الصور العنصرية مدخل فى تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فح لايكون الهيولى مشتركة
هف فيكون الحال جوهرا او عرضا وهذه هى التى لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا او عرضا واما حلها فبذكر ما سلف حتى يظهر
وجود الفساد وكلامه مدلسا اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهرى اعنى الذاتى والعرض والعرضى فاستدل على جوهرية كل ما حل فى شئ بانه
جزء المجموع وجزء المجموع لايكون عرضا والحق ان جزء المجموع لايكون عرضيا وذلك لايوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا ينافى بين كون
الشئ عرضا فى نفسه جوهريا بالغير واما ثانيا فلانه قد وقع فى كلامه الخلط بين حال الشئ فى نفسه وبين حال الشئ مقيسا الى غيره فاستدل
فى نفى احدهما على اثبات مقابل للاخر وذلك فانه لايلزم من عدم كون الشئ عرضيا اى خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل
له الجوهرى فلا يثبت من نفى كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا فى نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا
فما ذكره من لزوم الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم
به مختلفة كما سيقف عليه واما رابعا فلما سيجئ ايضا من ان المادة الاولى مفتقرة فى ذاتها الى نوع من الصورة اى نوع كان وليست
مفتقرة الى شئ من الاعراض بخواص الافتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة لكونها حقيقة مبهمة
تحصلات مختلفة نوعية فهى كل منهما يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لايوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال
الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقومة كل منها لوجوده النوعى فان زوال كل فصل لايوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو واحد
من انحاء وجوداته وتحصلاته **قوله** فنقول قد علم فيما سلف الفرق بين الموضوع والمحل فرقا قد سبق فى اوائل الفن الثانى من
المسمى بقاطيغورياس الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء
معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعنى بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شئ اخر فيه لا كجزء
منه ويعنى بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شئ يقوم به سواء تمت ذاته ونوعيته به او بذلك الشئ او به فهو على كلا الوجهين

بجهر

يصير به بحال وصعه وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التي تسمى بالمشخصات فانها مما يفتقر اليها المحال بحسب خصوصياتها
الشخصية وكذا موضوع المصنفات المفتقر اليها الاصناف بما هي اصناف فانهما ليستا مما وقع الافتقار لعروضها اليه من جهة نوعيتها
وذاتها بل من جهة وجودها الشخصي او الصنفي **قوله** فلا يبعد ان يكون شئ موجودا في المحل يعني لما كان المحل بحسب المفهوم اعم من الموضوع
وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد في العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون في الوجود شئ موجود في محل لم يصر ذلك المحل بانضمامه اليها في نفسه نوعا
قايما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حل فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا يعني بالمادة الا المحل الذي يقوم نوعا من
الانواع بما يحل فيه ولا يعني بالصورة الا ما يحل في شئ يحصل نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل في قوامه ونوعيته ربما لم تكن وحدها كافية
في تقويم المحل وتنويعه بل مع شئ او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة
فلذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة ما مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا في موضوع لان فيه لا يتحقق الا
الامر من احدهما الجملة وهو في الجملة كجزء ليس لا كجزء فلا يكون الجملة موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء لمحله وثانيهما المحل
وهو ليس وجوده فيه وجود شئ في شئ متحصل القوام والنوعية بدون ذلك الشئ بل وجود شئ في شئ لا يقوم نوعا او لا يتم قوامه ونوعيته الا بما حل فيه فظهر
بين ان بعض ما في المحل يمكن ان لا يكون في الموضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات انيته هذا الشئ الموجود في المحل لا في
الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجئ عن قريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المخصص باسم الصورة ومحله باسم المادة في مثل هذا الموضع اي من جهة
كونه حالا في محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمي فان
هذه الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجئ في مباحث العلة والمعلول واعلم ان في قوله واذا اثبتناه فهو الشئ الذي نخصه باسم الصورة
مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون
صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن في درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون
صور العناصر باقية في المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو منوط عند المعان البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه وسنتكلم
في ذلك في موضع يليق به انشاء الله تعالى **قوله** واذا كان الموجود لا في موضوع جوهرا الخ يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة
والمركب منهما الا لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها في موضوع وكذا كل مادة جوهر
بشرط ان لا يكون في محل اخر لانه اذا لم يكن في محل لم يكن في موضوع اذ لو كان في موضوع لكان في محل كما هو المقرر من كون [illegible]
اخص من نقيض الاخص فيكون المحل الحقيقي ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقي والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شئ واحد [illegible]
بحسب اعتبار الواحدة لا جوهر ولا عرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود
بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير محدود كما مر **قوله** وقد عرفت من خواص التي لواجب الوجود يريد نفي كون المادة
والصورة والمركب منهما واجب الوجود بتعرف خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة
وان من خاصيته ايضا انه لا مكافي له في الوجود والمادة والصورة متكافيان في الوجود كما سيجئ اثباته فمن هذا يعلم ان كلا من هذه
الثلثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده واما نفي
كون الواجب جوهرا فسيجئ التنبيه عليه في المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما الخ يريد اولا تقسيم الجوهر الى
اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم اولا
بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك على
وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر ككونه غاية او علة ام لا وهذا لجواز التقسيمات لشموله المادة والصورة
المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شئ لا يتم لها في ذاتها
وجود محصل نوعي الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل
واحدة من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزءاه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا
من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر اثباته في الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما

في الطبيعيات فلذلك من حيث وجودها النفسي من حيث كونها تمام مبادي الحركة **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يترتب
منه الغرض من هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات وجوده وانيته فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما
كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر منه منزلته منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجود
لكن اثبات وجودهما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاولا [illegible]
الجسم وتحقيق ماهيته اما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس
ليس هويته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد
لليقين التام الا ان ههنا سبيلا برهانيا بطريق اللم وهو معرفة ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والمهيات امور انتزاعية
تتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التبعية وان الوجود بنفسه متقدم ومتاخر علة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و
اكمل وارفع من معلوله وكل معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة
من الشرف والكمال بحيث يحيط بجميع الموجودات والنشئات حتى لا يعزب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلول وجهة النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوجوده ولا حضور لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته
وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانقسام الى ما لا يتناهى من التفصيل او
قدرا ا يمكن ان يجمع كله جزئه ولا من البقاء ما يشتمل اوله اخره فظاهره مفقود باطنه وباطنه غائب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله
ما يفوت اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض اخر وكذا البعض بعضه عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهل والظلمة والتفرقة
والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو لم ينته قوة الوجود اليه
لكان عدمه شرا ووبالا لا يليق البخل به على مبدء الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض عند حد متناه وبقى
في كتم العدم انواع جم غفير مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون
المبدء ذا قوة غير متناهية في الفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في الانفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في
الانفعال كما سيجيء **قوله** واما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء الا يتجزى فقد فرغنا وذلك في الطبيعيات
وان كان اللائق به ان يبين في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق به ان يذكر في الالهيات وذلك لان
نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم للجسم ومبدء فصله الذي هو القابل للابعاد الا ان
الواقع هناك كان من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه عن صاحب هذا العلم ولا
يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان بما يناسبه بعد وضعه
وتسليمه من العلم الاول بذلك النحو فكان مطلوبا بوجه اخر من احوال نفسه **قوله** واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال
ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق ماهيته وتعريف معناه على ما قد جرت العادة به ان يقال انه الجوهر الطويل العريض
العميق والمراد منه كما سينبه الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد يعني بحيث يمكن فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القائمي واختلف
في ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا ولا قابلية للابعاد
فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فلوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك
الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر كان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني
يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو ممتنع الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون علمنا
بجوهريتها اوليا حاصلا دائما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك فهذا الثالث من الوجوه الذي اعتمد عليها ان الجوهر متصور بامور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد

المعنى الاول فلا يصلح للجنسية لكونها سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية وان فسر
بالثالث فمن الجائز ان يكون معروض تلك العلية خصوصيه كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص جوهر كونه عقلا
لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الرابع ان المهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف واما المركبة ففيها اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع اولا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو بط كما مر و
ان كانت جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المط واما نفي كون القابل للابعاد فصلا
فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحوها من العبارات امر لا يتحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية
فننقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في المرتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله باطل بالاتفاق سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الحاصرين وهما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه يحتمل الوجوه
اما اولا فبانا نلتزم ان فصول الجوهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا محصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فبانا نختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا له اذ ما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المتقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث مهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرض للاخر ليس المراد به ان احدهما
عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون
الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه ومهيته واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما سيجيء
اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضيته لذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القائم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال المهية بالمعنى الذي قرروه وحسنوه واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه
الافهام القاصرة ومنه ينشأ هذه الاغاليط وذلك لانهما يتحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية والوجود للاخر وكذا حال
المهية مع التشخص حيث ان للمغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين هو المهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع ليس
جنسا لشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وساير البسائط الصورية وجودات محضة
المجهول وقول مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي فنقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذه الوجوه جواب اخر انسب بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار. واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصل فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والاخر فعل وعن
الجوهر بمقولتين اخريين وقد عرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول الشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها فجعلوها عنوانات قصد بها انفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما
ذكر في تعريف الجوهر كون المهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه فالكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انها ترديده غير حاصر اذ من الجايز ان يكون المعنى الذى وقع جنسا هو كون الذات بحيث متى وجدت فى الخارج يكون وجودها الخارجى مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت فى الذهن او فى الخارج محققة او مقدرة وذكر فى الاسفار وجوه اخرى فى الجواب واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يقال المعنى البسيط الذى يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس وهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثانى ان يصدق ولكن صدق اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشئ لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فهيهنا وجوه ثلثة والممتنع فى كون المركب من الشئ ومن امر اخر غيره مندرج تحت جنس مندرجا تحته فى ذلك الجنس هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان بهيته واقعة تحت جنس الحيوان او جزاءه هما الحيوان والناطق ليس شئ منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره فى نفى كون القابلية للابعاد فصلا فبما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر فى عنوانات الفصول هى مباديها لا انفسها فالمراد بقبول الابعاد الواقع فى تعريف الجسم انما هو مبدأ هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسى بان الفصل هو القابل للابعاد دون القبول فهو ليس بشئ فان القابل ايضا مفهومه مفهوم اضافى ليس من باب الجوهر والذى من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به **قوله** فيجب ان ينظر فى كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق اه يريد بيان ان المعتبر فى حد الجسم او الماخوذ فى رسمه بقولنا الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود تلك الامتدادات فيه بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط كيف كان وخط مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك وانما قلنا الفرض ولم نكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها والكواكب ولم نكتف بالفرض اذ ربما لم يقع ذلك بالفرض فى جسم فجسمية كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بوجود شئ منها بل بكونه بالصفة المذكورة نذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط مشترك يقع على معان مختلفة فالطول يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط مطلقا بالطول ويقال للامتداد المفروض والموجود اولا وبهذا المعنى قد يكون طول الكواكب هو بعده عن الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن داير البروج ويقال لاعظم الامتدادين المحيطين مقدار ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزاء بدنه المار اليه على استقامة وهو ما يلى القدم كما فى الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وهذا لا يعم الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر فى العرف ما يقع بازاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان يكون فى سواهما بحسب تجوز او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازى معان الطول فيقال لاصغر البعدين المكتنفين مقدارا او للمواصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد يقاطع بعدا فرض اولا وللسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق قد يقال للبعد الواصل بين السطحين وللمفروض ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل وفى السمك بالاخذ من السافل الى العالى ثم ذكر انه ليس يعتبر فى جسمية الجسم شئ من هذه المعانى اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان يتحقق فى كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة ما لم يتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط الكرة فى ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر محور او خط اخر وذلك اذا تحركت على غير المحور وذلك لان جسمية الجسم وكذا وجود جسميته متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشأ للحركة اللازمة كما فى الفلك او العارضة كما فى العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معانى الطول مما يصلح كونه ماخوذا فى حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معانى العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم به اذ الجسمية بما هى جسمية لا يقتضى ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه فى الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من لوازم وجوده الخارجى لكن ليس بحو وجوده ولا ايضا من لوازم الماهية ولهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا

الى ان يجيء البرهان الدال على امتناع تناهيه وكذا يمكن تصور معنى من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا متناهيا فليس
من تصور شيئا متناقضا او جسما لا جسما بل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموصوف او الموضوع الا جسما ولم يخطأ في
تصوره لكنه اخطأ بالتصديق في نسبة احدهما الى الاخر او التقييد لكن قال ان الجسم اله فانه اخطأ في التصديق لا في تصور طرفيه فكذا
من قال الجسم الا له ولا كذلك من تصور جسما غير جوهر وقال بان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم
التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد اخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام
كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق او لاحد من المعاني المذكورة
مدخلية في تتميم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد
الاستظهار فابطل سائر المعاني المحصلة منها للتعريف بوجوه متناسقة فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا
ابعاد ان يكون ابعاده متفاضلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط
والسطوح متفاضلة فان له ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون
موضوعا تحت السماء ليعرض لاجزائه الفوقية والتحتية وغيرهما لاجل جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الاخير بان يكون
طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او الاخذ من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه
وان يكون عمقه هو الاخذ من الفوق الى سفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجوده جسما ان يكون اما السماء
او في سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء سيما القصوى لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا بشيء من المعاني الثلثة المتقدمة
الا ان يكون متحركا بشيء من حركات مقاطعها مارة على الاقطاب في اقطابها واقعة على المناطق احدهما بالذات والاخير بالعرض قوله
فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل آه يعني اذا ابطل بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل
لشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان ياتي بنفسه في تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم الجسمية
فكيف وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول
غيره الصالح لان يكون رسما بل حدا للجسم انه الجوهر الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوائم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي كليا والثاني بحسب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتصور
ولا يمكن وجوده الا للمقدار فعلى الوجه الاول يصلح ان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الاخر لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا
يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع التقاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما الذي يمكن
الابعاد على وصف التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة لكن لا يكون تقاطعها على زوايا قوائم فيمكن
ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوطا كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها البعض على زوايا قوائم لكن على نقاط متعددة فان فيه
اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا غير **قوله** وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار بها لاجله الى الجسم بانه طويل عريض
عميق آه يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم هو مهية الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته
يشار الى الجسم في التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات
موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه
اذا قيل ان الجسم هو المنقسم في الجهات ليس يعني بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او النظام
من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام في تلك الابعاد او من شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا ملاك الجسمية
وحقيقته معنى الجسم وغير ذلك من المعاني من الاعراض المفارقة لبعض انحاء وجوده كما ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون المهية بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن مهية الجوهر التي هي في موضوع الذهن
جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لمهية الجوهر بما هو جوهر وهكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف به وهو انه الجوهر الذي كان
له الاول وصورته التي بها تمام مهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والاقسام على الوجه المذكور وهو اي الجسم بسبب هذا

الكمال وهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شيء من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو تقويم الجزء للكل من جهة المهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجيء ويظهر من قوله كذا انه صورته وهو بها هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من شانه ان يفرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا لم يقع الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر مع بعدها وقسمتها ايضا لتمام الحد وقد يوقع ذكر القسمة في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في التعريف ليكون احترازا عن السطوح والخطوط الجوهرية منفصلة كانت في ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بها او المجوزين لهما وقوله وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اي ربما لزم شيء من هذه الامور الفرضية كالمحاور والسطوح للافلاك وربما لزم شيء منها كل الاجسام كالنهاية السطحية انما من جسم الا وله منه سطح ما للزوم التناهي بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات بحيث كما ان لا يلزمه شيء من هذه الابعاد والنهايات ويلزمه دون بعض فانه لو اريد بلزوم شيء من الابعاد والنهايات لزوم تشخصه فلا لزوم اصلا لشيء في بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بلزومه ما هو اعم من لزوم تشخصه او جنسه فالسطح معناه الجنسي لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه النهايات والابعاد كلها بتشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا كما اذا بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شيء منها اصلا الا السطح المطلق الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها اذ لو كان شيء منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بالتشخص عند زوال ذلك الشيء بتشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح المستوي مخالف بالنوع للسطح الغير المستوي واما المقدار التعليمي الجنسي وهو كونه بحيث يمسح بكذا وكذا فانه وان اشتبه على كثير من الناس تبدله بتبدل الاشكال للشمعة بل زعموا انه باق في الحالين واحدا بالعدد حيث راوا ان ممسوحها في الحالين اي مضروب اجزاء مقدارها بعضها في بعض شيء واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعة مبهمة جنسية والمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة تحتها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها الا بشيء من هذه الحدود المقدارية والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان اتفق ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشارة الى سؤال يرد على الاستدلال على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجري هذا الاستدلال في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شيء منها على الفلك بل يجب بقاء كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد انما الكثرة قد توصف ايضا بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا ليس مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد جسم في العالم الا وفيه تلك الابعاد بل مما تقتضي في الفلك تلك الابعاد وطبيعة اخرى كمالية محصلة لنوعية الفلك وهي كمال اول للفلك بما هو فلك حافظة للكمالات الثانية وايضا لما ثبت عرضيتها للجسم الطبيعي في موضع ما كالشمعة ثبت في الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في المقوم لشيء وعدمه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتاخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما به ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شيء منهما لازما لذاته فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل هف فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط والسطوح والمقادير وعلى الصورة المحصلة لمهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية

الجوهرية وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود فمتصلية الجسم امر واحد
الشخصي بهذا المعنى ووحدة الشخصية كلها شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن على تواردها على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها
من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخرة وجودها عن وجوده لا بد
ان يكون امرا عقليا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في نفسها وامتناع قبولها للابعاد
المتصلة اذ الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا امرا متصلا ولا منفصلا لتاخر وجود هذه الاشيا
عن موضوعها والمبهم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التي من
باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى اخر لا بمعنى الذي ثبت عرضيته والا كان الكلام عايدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في
موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته متهيئا لفرض الابعاد والمقادير
المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف محل
الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضية متاخرة الوجود عنها وكانت الهيولى في ذاتها
متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر
مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والتنوع وليس لها في نفس الامر مرتبة في الوجود قبل
الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد وعمرو و
غيرهما ولا متعين بمقابلات هذه التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة
في الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا تحقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان
الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذا الاتصال الجوهري اراد المتصل بذاته الممتد في
حد نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال والامتداد بذاته بمعنى ان متصليته وممتديته نفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار
اخر اما كونه متصلا فانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زايد عليه
عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها تقدم وتاخر وذو تقدم او تاخر بنوع اخر باعتبارين وهذا المعنى
كما علمت غير المقدار سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها كما ثبت عرضيتها جميعا في مثال الشكل الشمعة
الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من حيث له هذه
الصورة الاتصالية الجوهرية لا يختلف بعينها امر في شيء من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او المقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر
المساواة والمعدودية والعادية والتشارك او الصم او الجذرية او المكعبية او غير ذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يوصف
انه مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مضروب في نفسه او مكعبه او مشارك له او مناسب بنحو
او مباين له وانما له شيء من هذه الاشياء من حيث هو متقدر ومن حيث هو ذو جزء واجزاء بعده جزء منه وانما قيد الجزء بكونه عادا لذلك
الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه
بجزء منه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون مقدارا وبحيث يكون له جزء عاد غير اعتبار الجسمية
التي هي من باب الجوهر وكون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحنا لك بوجه ابسط يحتاج ان
تستعين به اشارة الى ما ذكره في الفصل الذي ابتداء القول في الكمية من المقالة الثانية من الفن الثاني في احوال المقولات من المنطق و
هو قوله والجسم الواحد قد يوخذ بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل شكلها يحفظ
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فيها بذلك ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين
فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل وبالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معرضا للنسبة ابعادا محدودة
هي غير المحدودات المتعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وفي ذلك الكمية والماء قد يحفظ جوهره وما يزيد حجما عند التخلخل فيكون

قد ثبت

قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمى وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكرى اذا كعب فان ابعاده لم تتغير
اذ هو مساو لما كان اولا فى المساحة لانك ستعلم ان المساوى يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الا
الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل معنى ما يقال فيها امر ذلك انها فى القوة المتساوية والذى بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا تتقدر بشيء البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوى للمقدر لا يتقدر بالمساواة ما يخالف
المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما
يجانس مقدره وكذلك ما يتقدر به فلا يتقدر بهذا المعنى الذى لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فانك انما يقع تقدير الاجسام
بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذى به يصير الجسم جسما فليست
الصورة الجسمية هى الجسمية التى هى الكمية بل الجسمية التى هى الكمية التى هى عرض هى جسمية بمعنى اخر وهى ما اشرنا اليه وان كانت قرينة
من الصورة الجسمية وملزومة اياها وكذلك ايضا ستجد اشياء تنسب الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا له صورة غير الكمية
التى فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كمية قطره فيظهر كمية الجسم ولكن هى
كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما فى الجسم ليس انما كان للسطح صورة يلزمها او يقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فما قلنا ان كل
صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك فى صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التى هى من باب الكمية فهو يلزم الجسمية
التى هى الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة فى الذهن
سمى المجرد جسما تعليميا انتهى فهذه المعانى وما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام فى تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعينها هاهنا
الامور التى حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها فى الفرق بين معنى الجسم اعنى الطبيعى والتعليمى **قوله** ولهذا انما يكون الجسم
الواحد يتخلخل ويتكاثف آه يعنى ولكون وجود الجسم الواحد الجوهرى غير وجوده بما هو متقدر او مقدار جسمى يوجد الواحد المعين
كالماء مثلا يتخلخل اى يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اى ينقص مقدار جسميته على التدريج مع بقاء
جسميته بالمعنى الجوهرى بحاله من غير اختلاف فيه ولا تغير فى ذاته كما هو شان موضوع الحركات الواقعة فى مقولة واعلم ان الذين ليس
للجسم معنى اخر غير المقدار ولا للمتصل الحقيقى معنى اخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حدود مشتركة يكون نهاية
جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة فى الكم ويضطرون بانفسهم الى نفى التخلخل والتكاثف فى الاجسام مع ان
المشاهدة حاكمة بوقوعها كما ان عند انتصاص ماء القارورة وانشقاق القمقم الصياح الواقعة فى النار وانكسار الاوانى
فى البرد الشديد ولهم فى التفصى عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل
بالمعنى الاخر الذى هو المقوم للجسم الطبيعى بالبرهان الذى اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعى جوهر بهذه الصفة واما قولنا
الجسم التعليمى فنريد بيان نحو وجود الجسم التعليمى وكيفية عروضه للجسم الطبيعى واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعى كما زعم الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها المقدارى فالجوهر الجسمانى من حيث كونه
قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود ومقدر تشخيصا لمساحته هو جسم تعليمى فههنا ممتد واحد فى الجهات عرض له
التعين فى المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعى ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمى فالمغايرة بينهما بحسب اختلاف الذهن
لا فى الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم امرا اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل فى ذاته
لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود وسواء كان فى النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او
فى الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمى بهذا المعنى عارض فى ذاته للجسم الطبيعى واما المعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة
ليس فى ذات الجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى الا انه ليس بحيث يقال انه عارض فى ذاته فبالجملة العارض فى المعنى الثانى تمامه عارض
بخلاف العارض فى المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمى هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ الشيخ فى كونه عارضا و
ثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون معه اجزاء او اجزاء ان لم يكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اى الوجوه فالسطح نهاية
والخط نهاية نهايته وهذا كما ان الجسم التعليمي ينتهي بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهي الجسم الطبيعي
بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وليس شيء من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من السطح والجسم والخط معنيان تحصلهما ان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر
وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض في جوهر وبالاعتبار الاخر عرض في
عرض هو الجسم التعليمي والخط باحد الاعتبارين عرض في عرض في جوهر وبالاخر عرض في عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح في العبارة
المنقولة عن قاطيغورياس وسياتي ايضا ايضاح ذلك في مباحث الكم في هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم
الطبيعي والاتصال المنسوب الى المقادير ما سيأتي واما المأمر ايضا في المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هناك من معاني المتصل فيكون
سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له على ان يوجد كثيرا على انه مفهوم معنى واحد فيقع منه غلط في معاني المتصل
المتصل فمنها ما هو فصل الكم او الكمية ومنها ما عرض يلحق الاعظام من حيث هي اعظام ومنها ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعته واما الذي هو
فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع
بينها حد مشترك هو نهاية لجزئين منها وباعتبار اخر نهاية لاحدهما اعني ما يجعل في التخيل او الاشارة اقرب منك فكانه اول وبداية للاخر
فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا المعنى هو معنى المتصل
الذي ينفصل اليه الكم والى المنفصل ويعم معنيي المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه بل المتصل
بغيره فيقال متصل لما يوجد فيه طرف ونهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانتا نهايتين اثنتين لكان مكان
الاتصال مماسة مثل الخط الذي متصل بخط على زاوية يتحد بهما نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذي صار له جزءان لعرضين كسواد وبياض
واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل في حركته فان الجسم كانت حاله عند جسم اخر بانه اذا حرك ونقل عن موضعه فانه
نقل ... الطرف الذي يليه من الاخر حتى يصير الاخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقي بحسب هذا الوضع هو
الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الذي على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم المعنى عن اسم شيء اخر فيصير بحسب صناعة ما احق
بذلك ... انتهى ما ذكره ملخصا وهذه المعاني كلها غير معنى المتصل المذكور في موضع اخر الذي ... يكون فصلا للجوهر وهو القابل
لفرض الابعاد على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم ... ان للجسم جزء غير جسم يسمى
عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة هذا غير صحيح لان ... جوهر قابل للصور ولصدقه ايضا على
اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ويخدشه ان من الصور المادية ما ليست بجسمية كصورة الافلاك والاولى
ان يذكر بدله الحسية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور الذي يصح عليه باعتبار ما ان يقع اليه اشارة حسية
وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم في جميع هذه التعاريف شيء اخر وهو ان الصورة بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض
والهيئات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال في تعريف الهيولى انه الجوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة جسمانية
والاستعداد الذي بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشاؤها وانما مع كون القوة الاستعدادية عنوانا للفصل الهيولى
لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هي كالمعنى الجنسي بعض حقيقة شيء لا حقيقة تامة له وانما تمامها في الوجود
بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل
والمادة سيما الاولى لا تبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدة باية صورة طرأت فان الشجرة اذا قطعت يزول جنسها وهو الجسم بالمعنى
الذي يكون جنسا بزوال فصله وهو النامي ولكن لا يزول جسمها الذي هو مادة بزوال صورته النباتية التي هي مطابق فصله النامي
فالمادة الواحدة بالشخص من شانها ان تتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينها لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص في النوع
ولا يمكن ان تتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذي بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة في بقائه بعينه لنقص وجوده فيكفيه
تحصل ما والوجود والحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مندرج فيه النقص والحاجة الى التمام ليستدعيها جهة الفعلية والكمال لا فعلية
القوة وكمال النقص وبهذا يمتاز عن العدم الجوهري كعدم زيد فهي جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شان هذه الاجسام

الطبيعية سيما التي يحيا لنا ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يكفي في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صافيا ما بين اذ لا احد ان
ينكر كون هذه الاجسام التي يحكم الحس باتصالها وطرو القسمة عليها ... متصلة واحدة في نفسها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هي وحدانيات هي متصلات في انفسها و
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الانفصال على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد ولا متصل في الحقيقة والذي هو واحد
في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط
صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا وتسميتها اجساما يمتاز هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء التي لا تتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين في بطلان هذا المذهب بان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منهما ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعهما والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلانه يستلزم بطلان المقدم وهو ليس بشيء
اما اولا فلان مبناه على تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويهما بالطبع
موقوف على تساوي هذه الاجسام المحسوسة ومبادي الغير المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان من الكل
والمجموع العدد الحاصل من انضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجميع فليس لنا طبيعة متاصلة
لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها او مخالفة له في الطبيعة وكانه اخذ هذا الحكم من قول الشيخ في الاشارات ان القسمة
بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع واحد من الاجزاء طباع الكل الخارج المساوي له ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة
على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والا فلا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اي القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هي اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة في طبيعيات الشفا بالبيانات الطبيعية اي من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف
ولزوم الخلاء وما اشبهها سيما الذي هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القائل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وجود
الخلاء واما ههنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا او اعسر
دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كامل لابطال الجميع على نمط فلسفي واسلوب حكمي غير جدلي ولذلك قال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها
متشاكلة ... ما ذكر وان القايل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخلو اما ان يجعلها بحيث لا ينقسم اصلا او ينقسم في الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد فلم يكن اجساما ولا انما يتالف من تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام ومبادي اجسام هف
وعلى الثاني وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون حال القسمين الوهميين في انهما لا يفترقان والجسمين المنفصلين في انهما لا يتصلان لامرا
طبيعيا جوهريا لهذه الاجسام بما هي اجسام او بسبب خارج عن الطبيعة المشتركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم به
اي الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة في واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني كان جايزا من حيث الطبيعة الجسمية النوعية اتصال المنفصلين وانفصال
المتصلين فيكون الاجسام من حيث جوهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجي اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المختصة والمشتركة
جميعا وهذا القدر اي كون الاجسام قابلة للانقسام في ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم يكفينا لما نحن بصدده
وهو اثبات جوهر في الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثاني وهو كون السبب المانع للافتراق عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منها وجهية بان يكون نسبته اليها نسبة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب وتقويما وداخلا في وجوده
فقط فيكون نسبته اليها نسبة (الصورة) الى المادة يلزم اولا ان ذلك خروج (عن) مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الذيمقراطيسية متخالفة الجواهر
وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة
واحدة نوعية في ذاتها وان كانت باعتبار لوحقها للاجسام المتخالفة الطبايع وسيجئ اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من حيث جسميتها
المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية
داخلة فيها وهذا انما لا يمنع عن كون الجسمية بما هي جسمية يقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان طبيعته
خاصة غير الجسمية المشتركة تمنعه عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي لنا الافتقار اليه اثبات ما نحن بسبيله هو ان الطبيعة الجسمية بما هي
تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل يمكن في طباعها ان يقبل الفصل بعد الو... وان يقبل الوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام
غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق بقي هيهنا احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين
مخالفة لحال الجزئين الخارجيين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب اخر مقوم او غير
مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك
ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك لا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس
اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام وكانت
ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها
منقسما لا محالة فالبرهان موقوف على كون الجسمية طبيعة نوعية محصلة ليس كاجناس البسايط الخارجية كاللون الذي لا يحصل له خارجا
الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان هيهنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال وهو
ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد فحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على
استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار واجزائه الوهمية ليس الا انفصالا
لا خلقيا وايضا الا فطريا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفتاق الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الاولين
بمعنى الاتصاف الجامع للفعلية والوجوب وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية بمقتضى اطراد حكم الطبيعة
الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول
الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى الاولى وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس
بمعنى واحد فان الاول عبارة عن ضم قيود متخالفة الى الطبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة
عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاي يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر الا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها
وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي يمكن
ان يصير وجودين فالاولى ان يتمسك في ابطال هذا الراى بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كلا من
هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل فيحصل منهما فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام
متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منهما متصل واحد هف وايضا اجزائها متداعية الى الانفكاك والرجوع الى
احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء **قوله** فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست
غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام اه يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا ذكر المقدمة المحققة عنده بالبرهان المذكور وهو
ان كل جسم من حيث جسميته وكونه جوهرا متصلا قابلا لان يفرض الابعاد في طباعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال للصفة الذاتية
الاولية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كاين فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة
فاورد لفظ الطباع هيهنا الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام **قوله** ثم قال فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد هي
الاتصال في نفسها اه يعني لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والانفصال ظهر منه ان صورة كل جسم وابعاده المقدارية

لا بانفسها بل في شيء اخر فهو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما نفس الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل
ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل الجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي هو
ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء في حدود مشتركة وثانيهما كون الشيء بحيث يقبل
الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا لها وكانت تلك
الابعاد اتصالاتها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابلة في ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة فاذا اطلق عليه الاتصال بالمعنى
الاخر الجوهري كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست في ذاتها قابلة لهذا الاتصال ومقابلة اذ الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل
نفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد والكمية مما يعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافي دون المعنى الحقيقي لانه ان كان المراد
الاتصال الجوهري وكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه ولمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الكميات الاتصالية لا للامور التي معروضة للاتصال لان تلك الامور هي ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وتحقيق الشيخ هذه المعاني في
المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال والمتصل بذاته باي المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه وقد عرض له الانفصال لان الشيء لا يمكن ان
يقبل نفسه فكل متصل بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان اخران وكذا اذا حدث اتصال
بين جسمين اعني الاتصال بالمعنى الحقيقي الذي هو اما فصل الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذي هو من باب الاضافة كما يشير الشيخ في قوله وربما
وقد نقلناه فيما مر فقد حدث متصل اخر وبعد اخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين واللذين كانا قبل الاتصال بخاصيتهما اي
بما يخص بهما من هويته ولا دمه لا انه بطل بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شيء مشترك بينه وبين ما يحدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة ان ماء
الجرة اذا صار في انائين لم يعدم بالكلية بمجرد الانفصال وكذا نعلم ان ماء في الانائين اذا عاد الى الجرة لم يعدما بالاتصال فاذن قد ثبت
ان في الاجسام شيئا غير الاتصال وغير المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهري ومقابله من الانفصال وكذا لما يعرض من الاتصال الجوهري
من المقادير المحدودة وذلك الشيء لا محالة جوهر لتوارد الاحوال عليه مع بقائه بحاله ولكونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون
امرا متعينا بالاتصال ولا بلا اتصال ولا بعدم الانقسام والوحدة ولا بالانقسام والكثرة ولا بشيء من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء
المجردة والمادية ليمكن له ان يكون قابلا للاجسام وعوارض فانه لو كان في ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان يعرضه
التجسم ولو كان له صفات الاجسام كان في ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشيء لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين بشيء من الصفات المعينة
الا مطلق الوجود الجوهرية وهو المراد بالهيولى وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجرمية
لانها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب
المطارحات على هذه الحجة اولا بانها مبنية على الاتصال ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي هو من عوارض الكم وما قيل ان
في الشمعة يتبدل الابعاد واتصال الواحد فيها باق بعينه فغير مسلم لان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة اجتمعت فيها اجزاء كانت
متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرقت فيها اجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل التبدل فاتصال و
امتداد ثابت بعينه ثم والوجه الثاني هو ان الاتصال المورد في الحجة هو ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود للجسم
بالاتصال مثله والذي يقبله هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذه الاتصالات المتجددة اعراضا فانها يحدث ويبطل والهيئة الجسمية
والنوعية لا يتبدل ويستغني في قوامها عنه فان كان وراء هذه الاتصال اتصال اخر فللقائل ان يقول هو الجسم لا غير ولا يكفيكم ان
يقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري وان كان الجوهري يبطل بالانفصال فما
كانت الحقيقة الجسمية يبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان يعني به ما لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين وهو الذي يقابله
الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهري واما ان يعني به ما لا يستدعي ان يكون بين اثنين ويكون اصطلاحا غير ما فيهم الكافة فهو
الامتداد وقد صرح المتاخرون ان هذا الاتصال امتداد جوهري ويذكرونه موضع الاتصال الذي هو صورة الامتداد الجرمي فيقول قائل
ان الامتداد القابل للانفصال هو نفس الجسم فهو القابل للاتصال ولا الانفصال والوجه الرابع هو انكم اثبتم في الجسم امتدادا عرضيا وهو
الابعاد الثلثة والامتداد الجوهري هو الصورة الجرمية والامتداد من حيث هو هيئة لا يختلف فلو اقتضى شيء من الجوهرية لكان الجميع جوهرا وكذا لجانب العرضية

والوجه الخامس ان الامتداد الذى هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل فى الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا فى الاعيان فلا يتقوم به
الجسم لان الامر العينى لا يتقوم بالامر الذهنى وان كان واقعا فى الاعيان فهو امتداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة امتدادان وهو محال
ثم اذا كان فيهما امتدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحدة منهما مقدار اذ لا يصح ان يتصور ان يكون امتداد بالفعل وليس بمقدار واحدهما
جوهرى والاخر عرضى فهل هما يتساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففى مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان
تقدرت المادة باحدهما يفضل الثانى على المادة فيكون بعضه لا فى مادة وهو محال واذا كان الامتدادان الجوهرى والعرضى متساويين
فى جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الامتدادية وخصوص المقدار والمحل اقول فى الجواب عما ذكره اولا انه لا شبهة فى ان
للجسم سوى الاتصال النسبى الذى من باب الاضافة بكلا معنييه اللذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثانى من عوارض المتكمم الطبيعى
اتصالا بمعنى اخر وهو الاتصال الحقيقى وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض والجوهر ليست الا اتصالات
ومتصلات حقيقية لكن المستدل لا ينكر ذلك فى الباقى جوهر وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمى لا يمكن ان يكون مرامعرى فى ذاته
عن الاتصال مطلقا كما فى الهيولى نعم مادة الاتصال يجوز خلوها فى حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودى انما يكون بشئ
من الصورة الاتصالية ولا وجود لها فى ذاته على الاستقلال واما عن ما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات الشخصية بانها
يحدث ويبطل والمهية الجسمية والنوعية باقية لا يتبدل مغالطة نشأت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية
الشئ هو تبدله مع بقاء الموصوف بتشخصه لا بمهيته ونوعيته ومثل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث
وتبطل والمهية الانسانية باقية لا يتغير فى جواب ما هو واما قوله ان الذى يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهر فجوابه كما ان للاتصال
معنيان اضافى وحقيقى كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافى بازاء الاضافى وهو معنى الحالة المصدرى اى الانقطاع بين شيئين
ونحوه والثانى حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باى معنى اخذا فالانفصال سواء كان معناه عدم
الاتصال عما من شانه ذلك او وجود متصلين هو مقابل للاتصال واطلاق ضد الشئ على المعنى الوجودى الذى لا يجامع معه فى القابل ليس ببعيد
وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعانى للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ
فى العبارة المنقولة من طيغورياس فالاتصال الحقيقى الكمى للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهرى ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله
ان كان الجوهرى بطل بالانفصال ما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال وهو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل متشخص من الجسمية وان بقى الطبيعة
فى ضمنه ولا ينافى ذلك بقاء الطبيعة الكلى فى ضمن فرد اخر واما عما ذكره ثالثا فيمثل ما ذكرنا فى الوجه الثانى من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال
وتبديل لفظ الاتصال بالامتداد مما لا يضرنا وقد علمت ان الانفصال باى معنى كان يكون الانفصال بمعنى ما يقابله باحد الوجهين واما عما
ذكره رابعا فبانا لا نسلم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا كما فى الاتصال الحقيقى اشتراكا لفظيا يطلق تارة على المعنى
الجوهرى وتارة على المعنى المقدارى وليس فى الجسم امتدادان فى الجهات الثلث بل معنى ممتدية الجسم فى ذاته كونه فى ذاته قابلا للمقدار و
الابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس
فبان الامتداد الجوهرى نعم واقع فى الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذى هو الجسم التعليمى مجرد الابهام والتعين
حتى يكون الجسم الجوهرى كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها ثم له فى مرتبة ذاته الموجودة ابهام مقدارى وتعين جوهرى فقوله
فيحصل فى المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان
فاما متساويان او احدهما يفضل على الاخر قلنا الامتداد الجوهرى ليس فى نفسه متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو فى ذاته مساو
للشئ ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو فى نفسه ليس بكم نعم هو فى الوجود موصوف بشئ من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له فى هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا فى جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا
فى كون شئ تابعا لشئ اخر فى اصل الوجود ويكون ذلك الشئ تابعا له فى صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول
الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا حين ورود احدهما كما فى الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة ولولا ما وصفتموه اتصالا جوهريا ما صح للابعاد الثلثة ما صحت الابعاد المقدارية الا الانفصال على تقدير

وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي
الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما وصفتم بل هو مصحح لمعقول
القائل ان الاتصال الجوهري قابل للاتصال العرضي وللانفصال ولا حاجة الى حامل فبطلت حجتكم فلا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزءا
لقابلهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشي علة لما الاجتماع معه ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شيء اخر ان يبقى معه
فان النطفة لو لم يكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذلك لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث انفصال واذا احدث
الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما ما الاجتماع به القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان والاجزاء
يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان
المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاجزاء تكون باقيا على وجود ذاته فالجسم بجزئيه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول غير
قابل بالمعنى الاخر بل القابل لهما هو جزؤه بالمعنى الاول ولا يبحث عنه بل عن جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك
الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة **قوله** وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو
مستعد اي استعداد شئت فهو امر بالقوة اه وهذا منهج اخر للفلاسفة لاثبات تركب الجسم بما هو جسم من نحو وجود الهيولى الذي بحثنا
وهو قريب من البرهان الاول لكنه اعم ماخذا ولعلكم بينا ناول تشد خصوصا منه هو ان الجسم من حيث هو جسم وحيث له وجود باتصال صورة
امتدادية امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه التي
من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون كل جسم بحسب بسيطته كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جهتان وهما الفعل والقوة اي الوجوب
والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موقعتان للتكثر الخارجي فان الشيء من حيث
هو بالقوة شيء اخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده
والحاصل ان مرجعها الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصححا لهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث
هو متصل بالفعل بعينه بنفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا
للاشياء فجوهريته الاتصالية شيء واستعداده للاشياء شيء اخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال
لان القوة على الشيء قوة على مقابله وكذا امكان الشيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد
فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المنفصل ايضا اذ لو كان عين المتصل او لازما له لا الاتصال حتى يكون
النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو بط بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء اخر
بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته ومبدأ فصله البسيط وهو المتصل والاول مادته ومبدأ جنسه البسيط وهو الجوهر فهذا الذي
يسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل
الثاني وهو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل الشيء ولزيادة التوضيح نقول
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول بط والا لزم ان يكون
اذا عدمنا الاتصال الجوهري عدمنا الاستعداد لامور كثيرة ولم يمكنا نعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك
والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول بط لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من
الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخ اما ان يكون حامله الاتصال الجوهري او شيء اخر والاول بط والا لم يصح ان
يبطل عند حدوث ما يقوى عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء غير
الاتصال يقارن الاتصال والانفصال جميعا من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وههنا ابحاث الاول ان قولكم ان الجسم
او الاتصال من حيث هو جسم ليس قوة على امر ثم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة
قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الانفصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعا الى الحجة السابقة وان قلتم انه اذا كانت القوة قايمة بالاتصال وهو شئ متصل لكان شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا
الصحيح امتناع ان يكون شئ واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شئ واحد بالفعل بالقياس الى شئ وبالقوة بالقياس الى شئ اخر
غيره فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شئ اخر عنه ولا
منافاة بين وجود شئ وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الاتصاف بشئ موضع الحامل له
ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة
وجودية ولا بد لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه يجب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء نجد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته
بحيث يسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شئ من الاشياء ففيه لا محالة تركيب من وجود وعدم كذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء و
ليست الجسمية بعينها معناها سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه
الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة
وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا انه فرق بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي
التي من شأن موضوعاتها ان تخرج من القوة الى الفعل واما ساير الاعدام الذهنية التي ليست لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يوجب
شئ منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبساطة الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني ان اصل الحجة منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر صوري ولها قوة قبول الكمالات والمعقولات وسنوح الارادات بالتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منقوض بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شئ مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادية الحدوث ومجردة البقاء اذا كملت واتصلت
بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق
لوازمها واثارها بالمادة البدنية فمنشأ الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلي والاخر الجوهر البدني والحق ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما سيعلم وهي منبع الشرور
والافات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها تفعل فيما تحتها وتقبل الوجود
مما فوقها فذاتها مركبة في الخارج عن امرين باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول هنا ليس مقابلا للفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل وفاعلية العقول بنفس وجوداتها الفائضة عليها من المبدأ الاعلى
غير استعداد فالمغالطة ههنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى في نفسها وهو الذي ذكره الشيخ قال ولسائل
ان يسال فيقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل يمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيه قوة قبول الاشياء ينتج بعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه يكون نقضا تفصيليا وهو انا
لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ معناه
ان مقدماتكم لو صحت لوجب ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والا لانتقل الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب واما بيان الملازمة فلانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا في نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة فيكون

مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل وفي طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى او مستعدة ليس يزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه شيئا حاصلا وكذا بين كون الشيء مستعدا لان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدة لان يكون شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فهما معنيان احدهما ثبوتي اعتباري والاخر سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما هو عام لكن لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة يحصله وفصل يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به تصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما يجري مجراه امر عدمي الا انه لا بد ان يتقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تتقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالمهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا فنسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو قولنا جوهر مستعد **قوله** فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا يختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز آه يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مفتقرة الى مادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل بالدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء واقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو برهان الاتصال والانفصال فهو اولا جار في هذه الاجسام التي قبلنا ثم محتاج الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة لا يختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى ونتمها في بيانه فنقول ان الطبيعة الجسمية انما لا يختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال وبعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا يختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية يحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقة جسميتها نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا لا زايدا معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول لا محالة ما حوته من صورة مقارنة ايضا للمادة فلا يكون حكمها حكم الفصول الحقيقية التي وجودها متضمن في وجود الجنس التي لا يمكن للجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها **قوله** وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية يريد لما قام البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احداهما صغرى وهي ان الجسمية بما هي جسمية لا يختلف افرادها الا بامور خارجية والاخرى وهي كبرى وهي ان كل معنى كلي لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج وامتياز افراد بعضها عن بعض الى امور داخلية متضمنة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل ربما يحتاج الى اشياء

سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعي متحصل في الوجود بخلاف ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود
ويختلف بسببها المتحصلات وجودية فذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم متحصل في نفسه
ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او في جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير
المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم ينضم اليه امر يجعله خطا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا قائما ثم ينضم اليه
معنى يجعله عالما ويجعله كاتبا وامر يجعله خدا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع
بشيء من فصول العدد وحدوده ككونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس اذا تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل
من خارج بعد كونه موجودا قائما مشارا اليه حسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والمحصلات بل لا تحصل للطبيعة الجنسية التي للبسائط
كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد للمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم
بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول تام الوجود في الخارج فالجسم ماهية محصلة في العقل والخارج اذا انضاف اليه شيء به
يتحصل نوعا اخر كالنبات او هو لا محة صورة كالنبات ليس بان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا
فقط بل جسما محصلا وشيئا زائدا على الجسمية يعني الجسمية بالمعنى الذي هي به مادة لا بالمعنى الذي هي به جنس للاجسام المتخالفة النوع
فان الذي كلامنا فيه ههنا انه امر محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان لكل جنس سواء كان للانواع البسيطة
او للانواع المركبة له اعتباران عقليان احدهما بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيء اخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا لا
مع شيء ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج وهي اجناس
المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة
والجنس مما قد مضى بيانه في فن البرهان من منطق الشفاء وسيأتي ايضا في الخامسة من هذا الفن فالمراد من الجسم الذي فيه الكلام
انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة والا
فكل جنس بما هو جنس وجوده عين وجود انواعه وجعله بعينه جعل فصوله وان خفي هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انك
قد تحققت فيما تبين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع
الى موضع اخر في مثال الجسم والمقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا تحصل له
في ذاته متقررة الا ان يكون متضمنا فيه معنى احد الفصول المتخالفة فاذا تحصل وصار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الاتفاق
نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع
لانها في نفسها طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا للفرض
الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او
صورا اخرى كانت بحيث يجعلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها
ولا ايضا اذا امتنا مع الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم منفردا بذاته عن
الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليهما لكن بحجج وبراهين يعلم
ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التي لها الا زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك
والحيوان والشجر والدولاب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته اه هذا جواب شك
يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شيء في وجوده الخارجي الى مقوم يوجده فكيف يكون في ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة
بين ان يكون الشيء نوعا موجودا في ذاته وبين ان يكون يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجيء على ضربين الذاتيات
سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول اولا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات
للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذي من القسم الاول هو الذي لا يتحصل الشيء المقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا
معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فالذي للمبدأ وجود مباين لوجود ذلك المبدأ الا ترى ان العرض كالسواد والبياض

غيرهما متحصل الطبيعة في ذاته نوعاً تام المهية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجرداً عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدئين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التي بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا يحصل له في نفسه نوعا مشاراً اليه عقلاً او حساً الا
بانضمام فصل اليه في العقل ضرورة ليجعل بانضمامه اليه متحصلا خطاً او سطحاً او جسماً حتى يصير جايزاً ان يوجد ثم اذا وجد ليس حين
مقداراً وشيئاً اخر ليكون مركباً له جهة وحدة طبيعية بل مقداراً فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطاً او سطحاً حتى يكون
ما به الاشتراك بين انواعه عين ما به الامتياز في الوجود كما اشرنا اليه الان. طبيعة المهية الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداته
ولا وجود للمعنى الجنسي الا مردوداً فمعناه بمعنى اخر في الوجود لامر دون وجوده بوجود شيء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كرداءة العرض للموضوع والمادة للصور وهكذا حال الجسم اذا ردف بصورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التي لها ان توجد بها التي بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها شيء اخر يفيده كالاثنينية ووجود اخر غير وجوده
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول بل يحتاج في وجوده الى فصول تلك
الفصول ذاتيات له لا يحوجه الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئاً غير المقدار مثلا بل حاجته اليها في نفس المقدار
لا في شيء زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يحوجه بدون لا او غير المقدار اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شيء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشيء من الذاتيات وصار نوعا موجوداً كالخط مثلا لم يكن الا مقداراً او شيئاً غير المقدار
فان الخط وجوده مقداراً نفس وجوده خطاً وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يحوجه يخرجه اي لا يخرجه الذاتيات من المقدارية
الى شيء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شيء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والثخنية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية
وان كانت تلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان تتخالف انحاء وجوداته
وتحصلاته فيكون مقداراً مخالفا لمقدار اخر بنفس المقدارية كما اومأنا اليه مراراً واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنه بها ليدل على كونه امراً محصلا له صورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهراً بسيطاً كما هو عند الاقدمين او
مركباً من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسماً لا
يخالف جسماً اخر في مجرد الجسمية ولا بفصل محصل للمعنى الجنسية اذ الفصل المعنى الجسمية وهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتي تختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس الجسمية
بل في كمالات زايدة عليها **قوله** فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما تختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان يضم اليها كبرى فنقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا تختلف افرادها في نحو الوجود ينتج فصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجة
الى المادة وبعض افرادها غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة فهاهنا حتى في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
حتى يكون تارة موجودة لوجود رابطي يحل مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشيء
النوعي ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقراً اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة بوجه من الوجوه وبسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة
لا يمكن تجريده عنها سواء كان جسماً او شيئاً اخر وكذا كل ذي مادة يكون مفتقراً في وجوده دائماً اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يؤخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركباً من المادة والصورة كما ان الواحد قد يؤخذ نفس
الواحد وقد يؤخذ شيئاً ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية بان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية بحته

ولا يؤخذ

ولا يوجد كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو الممتدة في تلك الجهات كانت مركبة من شيء وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية
بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الماهية والقوام وسيوضح لك هذا المعاني في
مباحث الماهية حيث يذكرون الفصل باي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقته النوعية
حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل في ان المادة الجسمية لا تتعرى عن
الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد آه المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق
الصور وعليه براهين احدها سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى
وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها
الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا
بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله
بالفعل سيما الجزء المادي فانه الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما يقال ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج
مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزء صوريا للشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود
مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكل كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء فانها بالفعل ذلك
الشيء وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك
هف بيان الملازمة انها لو وجدت قايمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون ذلك الوجود
لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة
واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم او لا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها
هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما النظر في الترتيب الذاتي بين
الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية
التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس و
النامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى هي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر **قوله** وايضا اذا
فارقت الصور الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها خ او لا يكون آه هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى عن
الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت
مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وما في حكمها الا يتجزي اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال لكان
في حد نفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت متحازة الذات عن الخط وفرض انها انتهى اليها خط لم يخ اما ان يلاقيها
بنفسها فهي طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا الاقاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين
النقطتان في الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم يتباينا فيكون ذاته سارية في ذاتيهما او ذاته متحازة عن الخط فذاتاهما متحازة عن
الخط فذاتاهما متحازتين عن الخطين فللخطين طرفان اخران وقد فرضناهما نهايتين هف وقد عرفت في مواضع اخرى من الطبيعيات
وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة متحازة مفردة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون
كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالجسم والمقدار او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود
بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادية والمقدر بخلافه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة
او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة
ان لم يكن محسوسة وهو خ وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقتضي التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محة
لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول خ لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت

بما هو جوهر

لاحيز

الاخير واحد والثاني يلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر هذا اشد ظهورا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به
ليست الصورة المدرية لا المطلقة ولا المخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرضت انها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان
يحصل في جميع الاحياز التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية حيزها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد
من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض و ذلك لا
يوجب الوقوع في جزء معين منها فلابد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين منه كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زايدة على
طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من الاسباب و المعاني و الصفات
لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق ونفس كونها هيولى وساير الاوصاف الفاعلية و البواعث الغائية
الى الجميع فلا يتخصص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فلا تاثير لشيء الا بمناسبة وضعية وهو لا يكون عند المفارقة
فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات بحيزيات طبيعية في جهاتها واحيازها التي يكون اجزاء لحيز عنصرها الكلي وجهته مما يحتاج
الى مخصص زايد على محض طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع
منه تحركت اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك الموضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت منها
هذه تحركت ايضا على سمت مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها مصورة بصورة اخرى بالقسر
فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت بنقل ناقل نقلها الى هذا الموضع من موضع اخر وهو ايضا احياز عنصرها
الكلي الشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب بوقوع بعض من اجزاء الارض في جهة و وقوع بعض
اخر في جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا لا اجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واقعة
بنفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت بسبب منها
فذلك السبب هو الذي عين حيزه كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها تارة اخرى صورة المدرية لو صح لا تخصص لها
اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زايدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسائها هذه الصورة
ثانيا ليكون بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضعا وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو
كون قبول الهيولى لمقدار معين لكماله لا دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها وهي كونها بعد التكاثف
والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص والكلام على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات
واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشأ هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى
معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي
لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار
فالشيخ نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا
تدريجا فاذن لابد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية عند
لها الوجود ولو عكس الامر لكانت الحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية **قوله** وايضا فانها لا
اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا لشيء لا تعري عن مقبول له فهذه سبيل اخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان
وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني ح كما دل عليه حد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا
يمكن تجردها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول
فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متحصلا
ثم يعرضه انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الحسما في عرض له و صيرته بحيث يتقدر بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة و
ذي حيز ما بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وح لا يخ اما ان لا يبقى عند المقدار وقبول التكثر والاتصاف بهذه الصفات وجوده الخاص الذي لا يتقوم ويتحصل بانه لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم
والفرض اصلا فيكون ورود الامر العارض للشيء مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كمالات ثانية
لها تفيدها فضيلة وتماما لا ابطالا لها وفسادا واما يبقى وجوده الخاص الذي من جهته الهيولى هيولى لكن وحدانيته التي كانت تلزمه وعدم
انقسامه ولو بالقوة لم يكن لما يتقوم به الهيولى بل لامر عارض غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون
للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها
يكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابل للامرين
من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلنعد الى الكلام
الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكم ان
يفارق الصورة الجسمانية آه لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة
بحسبه لاجل صورة تلحقها كون جوهر واحد مشتركا تارة يوجد مفارقا وغير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد
الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال شقوقه واقسامه فنقول لنا اذا قسمنا جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين كل منهما
غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فتوهمنا تجرد كل من الهيوليين عن
صورتها فيبقى كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر الذي كان
قبل القسمة عن الصورة اي فرضناه بحاله كما كان من غير قسمة الا انه زالت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل
جميعا فح لا يخ اما يتحقق هاهنا مخالفة بين هذا الجوهر الوحداني الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال
جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي كجزء من ذلك او لم يتحقق مخالفة
بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا
يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت في المقدار فهو مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر
فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصور الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة ولا زوال للمفارقة
مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الاخر كيفا وتكيفية او مقدار فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الاخر واما
بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر او ببقائه وفساد الاخر فان كان المفسد المعدم له زوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر
فان ارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الاخر ايضا لارتفاعها وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية
معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقدر جواز التجرد هف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شيء ووجود شيء اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد
لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له او معنى ذلك
الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين تشبه نسبة
الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدتا ولما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فلذلك ح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى
قوله كلاما في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين
اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة
بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل عنه شيء
ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا
من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم
وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض
من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد

للانقسام اه لما ثبت من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذي
يختص بالمقادير والمقدرات وهو الفصل والوصل بين الجسمانيات او الانفعال بنحو اخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه ههنا
قاعدة اخرى تتضح بها نفي اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى من زيد اتضاح وهي ان كل من شانه ان ينقسم في وقت
من الاوقات ويتكثر فلابد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا متضمنا
في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في
الفلك والاجسام الصلبة الابية عن الانقسام وذلك الاستعداد منشائه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار
فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شيء من شانه ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا او ذلك عند
انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وهو الذي به يستحق المادة الانقسام وما باله اذا اتصل عدم انعدم وهو الذي يستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين
كون الشيء مهيئا للمادة لان تقبل شيئا ثم وبين انعدامه عند حصول المقبول اذ المثلان كالمتضادان لا يجتمعان في موضع
فاذا حدث احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان تتعرى عن
الجسمية تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن تهيئتها بنحو اخر من الوجود به يكون امرا عقليا
غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية ووجودها
وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل بالهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك
العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الفرض
ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستصح الاحكام التي
ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية **قوله** ولان هذا الجوهر انما صار كالمقدار حله فليس بكم بذاته فليس يجب
ان يختص ذاته لقبول بعينه دون قطر اه يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان
الهيولى في ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانقسام
والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا الصورة الجسمية التي بها قوام الهيولى امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة
الهيولى في ذاتها الى ساير الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول
منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة ولما تحققت في الصورتين لما علمت ان
الصورة الجوهرية ايضا مما لا جزء لها متعينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك
بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي ايضا مما لا يجب بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجزى في ذاته
كالهيولى او غير متجزى بالتعيين وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار معين نسبة واحدة والا
لكان مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجزى وغير مختلف النسبة الى كل وجزء فمحال
ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزء من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض
فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزؤه جزء المقدار وكله كل المقدار كساير الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول
الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكرانه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا محسوس اي وجود
التخلخل والتكاثف مما يثبت باعانة الحس فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت في النار فيعلم ان
الشق بزيادة المقدار لما في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لما يفشوا فيها ثم ما الذي الجاها الى
ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء في قارورة يمص ماؤها فيكب على
الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل ان الماص يجذب بعض الهواء الذي فيها بالقسر فلو لا حصل التخلخل في الباقي يلزم الخلاء وهو ممتنع فاذا كب
على الماء يدخل فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقي الى قوامه الاصلي لزوال القاسر ولامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء الذي

من طبيعة التسفل فهذه حجة عند المص على التخلخل وعند الكت على التكاثف والاعتذارات التي ذكرها منكر الهيولى ومنكر التخلخل و
التكاثف المثبتين عليهما عن هاتين الجهتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات مصادمة للتحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعين المقدار
عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار اه يعني لا يكفي في تعيين المقدار الجسمي وجود الهيولى و وجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه
من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد وان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون من مقارناتها كالصور والاعراض واما ان يكون
امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر
حصول المقدار او يفيد استعدادا اولا ثم يفيد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد الثاني
هو المنا وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير
في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو بط والا لزم ان يكون المواد في الاجسام كلها
لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد و الفاعل
الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم بط لان
الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم اه يعني لو فرض جواز
كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون لكل منها حجم غيره فالكلام في تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عايد لان نسبة ذلك
السبب الى جميع الاحجام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر منه حجم واحد على الجميع الا لامر ينضاف
اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود
السبب المفيد المصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حالة اخرى لاجلها يستحق المادة لان تصورها المصور بذلك
المقدار وتلك الكمية واذا اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيه اما بالنوع
او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدار العظم بالتخلخل والبرودة يفيد مقدار الاصغر
بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما
صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد
والاضعف يقرب الاختلاف في النوع اه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك لان كون معنى
فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد الضعيف
وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زائد على المفهوم المشترك داخل في ماهية بعض الافراد ونقصها
عند اتباع المشرقين التفاوت بين الافراد ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد و
الاضعف قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بهما راجع الى الاختلاف بالوجودات
للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الماهية بحسب كمالها ونقصها في
ذاتها قريب من الاختلاف في الانواع تحت جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على المذهبين واضح
عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى الجسمية تتهيا بعينها لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات قد صح
من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد وان المادة في نفسها لا تخلو من المقدار وان الجسمية تقتضي
مقدارا معينا والا السبب المفارق مما يقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلافها وتعاقبها
لتواردها ان الهيولى الواحدة بعينها قد تستعد تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة
ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتني عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث النباتات
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يختص
لا محالة بحيز من الاحياز وليس حيزه الخاص له بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل
واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي مسوغة

والصور

نظ

الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي عند محصلي المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هي المبادي القريبة
لآثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لما الصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة فهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد في كل جسم طبيعي فمن حيث كونه مبدأ للآثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدأ للحركة
والسكون الذاتيين يسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة الجسمية تسمى صورة ومن حيث كونه متمما لهية الجنس يسمى كمالا اول والمسلك
ان يأخذ الطريق في اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الآثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للانفكاك والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكذلك مختلفة في كثير من الآثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهي مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور في حقها فمبادي هذه الآثار لا يمكن ان يكون هي
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع في الجميع وآثار المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة في العناصر
بل في الكل بذاتها عند التحقيق فيتفق اثرها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوي نسبته الى الكل ولا الباري جل
اسمه لتعاليه عن صدور الكثرة عنه بلا وسايط واسطة بل الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهي الى الاجسام وموادها ولهذا الاينافي القول بالفاعل المختار عند التحقيق ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و
القائل به انما ينكره ضميرا او الاخرج عن حدود الانسانية الى حد من حدود البهيمية فاذن لا بد ان يكون مبادي هذه الآثار امورا
مختلفة داخلة في ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهي صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فثبت ان المادة الجسمية
اي مجموع الهيولى والجسمية لا يوجد مفارقة لهذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة المجسمة
انما يقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكانما
قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه في الوجود الخارجي قد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري
وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة والحرارة في الحديد الحامية مبدأ الحرق لجسم ما والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة
وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض
مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادي جوهرية ليست متوقفا على
كونها مبادي فعالة بالحقيقة بل يكفي كونها معدات فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام
ومبادي لفصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها
فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعي انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون متبرئ الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة
المفارق الى ساير الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون له خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الآثار لاختلاف استعدادات بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الاولية عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمي ينبني منشأه صفة متقررة في ذات المستعد بها يستعد لامر فتلك لو كانت امرا عارضا
عن ذات الجسم لكان من قبيل الآثار فعاد الكلام في ترتيبه وعروضها جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان ينتهي بالاخرة الى خصوصية

في ذات الجسم يكون متقوما بها لستعد لما هي على الجسم وعلى ما يصلك عنه فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول لما كان
اختصاص الاجسام بعوارضها واثارها يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة يكون هي اسباب اختلاف الآثار فما سبب اختصاص
تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بها بعد اشتراكها في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب لحصولات
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها الفايضة عن المبادي مقومات للانواع بهيئتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشأ اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسه في النوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتاخرة
عنه في الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام
اثارا مخصوصة ولبعضها اثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صورة نوعية ويكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر انواع الاجسام
كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن يحذو حذوه من معلميه واستاديه كسقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاذيمون وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والخسروانيين من ان لكل نوع طبيعي من الاجسام مدبرا عقليا اذ العناية بذلك النوع وهو الغاذي و
المنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور وفيها من نفوسنا والا لكان لنا شعور
بها كما نقله عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي فعالة في هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه التوسط امور مقارنة للاجسام
اذ لا شك ان النار محرقة والماء مبردة والارض مجمدة والهواء مرطبة والفرس يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الافاعيل
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانها ما الاسبية لها في الايجاد ولا في الاعداد مكابرة طريق اخر لاثبات هذه
الصور وهي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية فانها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصلات ومقومات
اخرى اذ يمتنع ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يقومه ويقسمه بالفعل شيء يجري مجرى
الفصل وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوام ماهيته وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فتبين انه لا يصح ان يكون الصورة الجسمية في الاجسام التي يتعاقب عليها الصور الطبيعية تماما
لنوعيتها والا لكان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو محال ولا
يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا الصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع ثم يتقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتاحد من هذه
الامور الثلثة متحدا بالفعل لا بفرض فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض فان الجسم له وجود وقوام بالفعل لا بالبياض
ولا كذلك حال المادة من الصورة والاعتراض عليها من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم
وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا بلزومها للجسم وعدم جواز خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية
وافتقار المحل اليها اليس لا ينفك الجسم عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو اوجب كون المخصصات مقومات
الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل
اقوى فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا صورا فلتسميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا يصح تقررها دونها وفي هذا الموضع
ابحاث متزايدة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد اوردناها
في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن طرحناها ههنا مخافة الاطناب والذي نذكره الان من تحقيق
التفصي عما ذكره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى الاخس
الى الوجود الاقوى الاشرف ومنها ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الفرعية

للامر العام او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسمّاة بالصور النوعية والطبايع الجسمية و
الضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة الانواع
التي تخصها فهي تكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا **قاعدة**
عرشية اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر صوري
او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المرتبة
عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقويم العلية اليه اولى من نسبة التقويم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينته بعد ان يثبت عندك انه لا بد
في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر
الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا قائما به المنهج الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لماهيات
الاجسام الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام بتغيرها يتغير بها جواب ما هو فليست هي اعراضا زائدة اذ الاعراض
اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء وكل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر متحصل
القوام من عرض والبحث عليه منابذة عن القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب
ما هو فان الحديد يقبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او يحد الحديد ثم اذا حصل فيه الهيئة
السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا
جعل لبنات وهي بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا اجتماع الاشكال والاوضاع وهي اعراض فقد علم ان تبدل
الحد والا دخل له في ان المتبدل فيه جوهر او عرض ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب
وعدم تبدله وانما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم
بحسب الوجود والكلام ههنا في التقوم بحسب الماهية والاولى ارجع الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما للذابين عن
الاقدمين ان يبحث في هذا الموقف ونحن نؤخر الجواب عنه الى تقرير مسلك اخر في هذا المطلب قريب المأخذ من هذا المسلك استدلالا
ونذكر البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب على وفق اسلوب القوم ثم نعين الحق القراح والمنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء للجواهر
النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثلا حقيقة النار ليست مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار
وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو به جوهر مسلم انه جوهر واما
جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا عرضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وايضا لا يمكنك ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء
او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم بجميع اجزائه انها جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المط
الاول كيف والجوهرية اذا كانت لاجزاء لاجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع
على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف
يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات
نيابة عن الاقدمين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان تحصل طبيعة
واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق
كالاسود والابيض والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود انما الموجود في كل منهما اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية او جسم
واضافة لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن بمجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئين ولا ذا مقولة
واحدة عين المقولتين ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول لا شك ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان
وغيرها الكل منها حقيقة واحدة محصلة وحدتها وحدة حقيقية غير تعملية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين في المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس في المركبات
متحد بالمادة الخارجية في الوجود والفصل متحد بالصورة فيه لزم ان يكون الفصل في الجواهر جواهر فيكون مبادي تلك الفصول
اعني الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع في الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل
في احد المنهجين ان كل ما يتغير بتغيره جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مراده على الاطلاق وفي كل موضع طبيعي تحت جنس
الجوهر له وحدة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فبتلك
القاعدة يعرف كونها من اي القبيلين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هي المعاني الماخوذة من
الاعراض القائمة بها كما هو عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقداري مع الحرارة المحسوسة واليبوسة
وغيرهما من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بفرض تبدلها او زوالها جواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه
الاعراض المحسوسة التي عندهم مبادي الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وما يشتبه بالفصول
فيها ليست من الامور الطبيعية التي توجهت اليها الطبيعة واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر والمواليد والياقوت والانسان
والفرس والشجر فان لها العلل الاربع كلها ذاتية ثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجان عن عالم الفعل و
الاتفاق وثنتان منها مقومتان للماهية وهما داخلتان في ذاتها تلبست احديهما بالاخرى في الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما ستعلم
في الفصل الاتي ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور فالصورة الطبيعية هي جواهر واما قول
المثبتين للصورة في المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وله وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه في الوجود والعلم بكون ماهية الشيء الواحد كالانسان مثلا جوهرا لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه قابل ابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب في الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حده المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشيء
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشيء لا ينفك عنه في اعتبار من اعتبارات ذاته وحيثية
من حيثياته فالجوهر جوهر باي اعتبار اخذ واية حيثية اخذت له واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فقد علمت ان الحال فيه حمل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات وكل ما هو جوهر بالذات اي
المستغني عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا او مستغنيا عنه فان قوام الشيء بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر تكون في المعلول اكثر منها في العلة فافتقار العلة الى شيء يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاحيد الطبيعي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتباري بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغني القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية غير مفتقرة اليما
يضمه بعد وجودها لذاته فلا يحصل منه ومما يضمه في مرتبة اخيرة ذاتا احدية مندرجة تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر و
عرض لا شيء واحد جوهر او عرض هذا ما عندي على طريقة الحكماء المشهورة **كلمة عرشية** ثم ان الذي هدانا الله بنوره والقى
على قلبنا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية والوجود ليس بجوهر في ذاته
ولا عرض بل لاتحاده بالمهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة في الجنس ليس بجنس للفصل
المقسم ولكن متحد معه في الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالمركب من كيف والفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

دالا كان

ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان
وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع الماهية في الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن فهمها يتفطن العارف اللبيب ان الصورة النوعية هي نحو ذات بسيطة
وجودية والفصول عنوانات بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل لانها من جهة ما
ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والمهيات متشخصة به كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به فكما ان كل فصل اخير
لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما يحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي تركب منها النوع الاخير فكذلك
الصورة التي بازائها حقيقتها جامعة بذاتها لجميع المواد والصور والقوى التي يتالف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فان الصورة
البسيطة التي للانسان هي بعينها منشأ الحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء
وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كانت حيطته بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستانف الكلام عند بعض
الانظار في شرح هذا الكتاب ان شاء الله وهو من الحكمة المضنون بها عن غير اهلها **قوله** في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود
الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على
الاخر في الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة
المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة التضايف لما تحقق وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة في القوام
الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة والصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه
لو جردت الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت مقدرة مشكلة بمقدار مخصوص وليسا من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم
اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم باطل فكذا الملزوم فهما اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا
ان جردت الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها او جردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا في المقدار بالاكبرية
ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الاختلاف فلا بد هنالك من انفعال المادة وقد
فرضت مجردة عن المادة وعلايقها هف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخلو تلك العلاقة اما علاقة التضايف او علاقة
العلية والمعلولية اما الاولى فغير صحيحة بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان
كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليسا
مضافين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضافات لا يعقل
الا بالقياس الى ما هو قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هو تمام وكمال له لكن الكلام في نفس
حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج في استلزام كل منهما الاخرى الى استدلال لانهما يعقلان معا واما ثالثا
فلان كلامنا في الحال بين المادة والصورة المتلازمين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى
الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة اذا
تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كلما
بصورة تجدد لها نحو اخر من الوجود فيصير به مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجودي
على نحو غير التضايف **قوله** فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد لما ثبت ان العلاقة بين المادة و
الصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخلو اما ان يكون احدهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتكافؤ
في الوجود متصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا ممتنع بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف
الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس

او قوة استعداد له

يجوز

يجوز ان يكون عدم شئ منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون
احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا مع رفع كما ان وجود كل منهما
ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب لوجود الاخر بل وجودا مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفا في كثير
من المواضع على التفصيل وسيأتي زيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث وفي غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا
لرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد
يكون معه لا موجبا له كعكس ذلك او معلولي علة واحدة فيكون كاشفا عنه وموجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث
ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر
وجودا او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح
وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخ اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يلزم
بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولا عرض لذلك الامر الثالث عدم اولا لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشئ من القسمين لا ذاك ولا هذا
بل يجري بان احدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون
طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتهما
او كونهما مستندا الى ثالث والكل مح فالشق المفروض للملزوم مح كذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى
فيكونان متضايفين وقد مر انهما ليستا كذلك وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول مح لانك قد
علمت ان لا تعدد في الواجب وان لا امكان له في الوجود ولا في مرتبة وجوده وجودا ايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا لا بالاخر بل بثالث
فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشئ ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشئ الثالث من حيث انه السبب المقتضي
لوجود كل منهما لا ينعدم شئ منهما الا بانعدامه كما لا يوجد الا بمداخلته وجوده سواء كان تام العلية او بانضمام واسطة معه
فيكون ارتفاع كل منهما برفع شئ ثالث والمفروض انه ليس كذلك هذا احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما
يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجب رفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شئ ثالث فح
يكونان معلولين فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخ اما ان يكون آه هذا احد الشقين
الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فليتامل في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهي اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور
وتقدم كل منهما على نفسه وهو مح كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر
بعينه هو معلول صاحبه ومعلول معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي محتملة في اول النظر اذا
الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر و
الاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما
سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله**
فلينظر الى الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة آه لما وجب
في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان ننظر ح ايهما هي الحرية بان يكون علة اما الهيولى
فلا يصح ان تكون هي العلة المقتضية لوجود الصورة لثلثة اوجه اما الاول فهو ان كل مادة لشئ بما هو مادة له حقيقتها القوة والاستعداد
وقد علمت ان المادة الاولى فصلها الذاتي انها مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم للشئ لا يكون

بالعكس ومعنى علاقة فرض الكلام يعني هل يجوز ان يكون علم احدهما علة لعدم

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة بها وايضا كل ما هو سبب لذاته لوجود شيء كان سببا له دائما من غير استعداد فلم يكن المادة مستعدة وهي مستعدة هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان تصير متصورة بصورة اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون موجودة الا وتكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما وعلة شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر وحيثية كونه متاخرا ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت سبق القياس الى ما يقارن ذاته ذات ذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته ذاته فان كلا القسمين مما هو جائز في الوجود اذ من الاسباب ما هو سبب لما يقارنه مما يوجد عنه بلا توسط غير مباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غير ملابس له فان العقل الصحيح والذهن المستقيم لا يابى ولا ينبو عن تجويز القسمين كليهما ثم الفحص يوجبهما والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي ما هو سبب لما يباينه كالباري للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض فمن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زائد على الواجب تعالى و المهية علة للوجود قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي سبق الزمان عليه لم يكن فاعلا ثم صار له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة والماء فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة هو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون فعليته لشيء استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشيء فلو كانت فعليته بذلك الشيء لزم تقدم فعليته على فعليته هذا مح فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه المحالية ليست بناء على ان ذات الهيولى ملتزمة مقترنة للصورة اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان للسببية فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن لمعلوله كالجسم للبياض ورب سبب يجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا من جهة ان ذات السبب يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى ممتنعة الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل اذ كون الشيء مقارنا وجوده لوجود شيء لا ينافي كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين و بحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله فلكا او عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعا لجعل كل من المخصصات الصورية التي بها يصير انواعا بحسب احد

الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار لخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة
الانواع والتالي مح فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شئ
بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة
لهيولى العناصر فالمراد به ايضا كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها كانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها
في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا بالصورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة
الحقيقة اذ لازم المتفق متفق فان كان لاختلافها الامور يختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة
اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشئ اخر غير مادي لان
المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشئ منفصل فيكون في الوجود اشياء مختلفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين
منها حصلت صورة معينة منهما جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون المادة لا صنع
لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما يحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة
كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بنفس ذاتها وبذات مبدئها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها
في الايجاد لصورة مخصوصة لا صنع لها في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان اثارها وانفعالاتها
وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي
فلا بد فيها من مادة يحملها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتي الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهها للصورة
والقوة وجهاتها للمادة فاذن قد بقي ان للمادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة للصورة بوجه من الوجوه واذا
كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احدهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي ضرورة
ان يكون هي العلة التي بها يجب المادة فلا بد هيهنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يصح ان يكون هي وحدها علة
او واسطة او لا بل لا بد ان يكون شريكة علة غير تامة او جزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة ويبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها اه اعلم ان الصورة
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل عاقب اياها وصورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها
ببدل عاقب اما الضرب الاول منهما التي يلزم الهيولى ابدا العدم تحقق اسباب الفساد فيهما من القطع والضم والفصل والوصل
الا ما شاء الله من التبدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي مما يجوز كونها علة مطلقة او واسطة في قوام الهيولى
عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حاله بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي يفسد ويبقى المادة فلا
يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تقدم المادة بعدمها
فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عن هذه الصور المستانفة لما علمت ان الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايضا
حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فننقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر لا الى نهاية مجتمعة
في المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالمهية
ولوازمها والا انحصرت في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون
الا في المادة فيلزم ذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او
شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شئ واحد محصل المهية والذات يفيض عنه وجود
المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما لا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك
المبدء الاصل وبصورة ما كيف كانت لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العادمة عن المادة في اقامتها
اياها بافاضة ذلك المعطى مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة

فالمادة لا تنعدم بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذي يعمل فعله وهو المعاونة في التقويم **قوله** فيما ان هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقوم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق واصل ومن صورة ما لا بعينها بها يكمل افاضة ذلك المبدأ المفيض للمادة وانه اذا عدمت صورة من الهيولى يعقبها بدلها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة من حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الاقامة ومن حيث انها تأتي بنوع آخر تجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنهما المادة وهي بوجه آخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان تتشخص او لا فيؤثر في الهيولى لتجعلها جوهرا غير الجوهر الذي كان قبلها بدلها المطلقة تقدم على الهيولى المطلقة الباقية وللهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المختصة لما تلزمهما من التشخص بالتناهي والتشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المختصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهرة تجوهرا مخصوصا **قوله** وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب مضيء لا بعينها يجعل الجسم المستنير بلون لا ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والآخر منتشر لا بعينه بايراد مثال له بعد الاشارة الى كثرة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المستنير في الانارة وهي احد الالوان لا بخصوصه اذ الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري ويقف على سطحه ولا ينفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس منه كما في الصقيل والهواء مثلا بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه ايضا بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا له ملونا والا فلا يقف عنده فان كان صيقلا انعكس منه تارة اخرى الى شيء آخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا يبقى على نفوذه الاستقامي الى ان ينعدم قوة نفوذه او تنتهي هيئة مخروطة الى نقطة لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا او بما يذهب بعدها بحيث منه مخروطا آخر رأسه برأس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضيء كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية التي تقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء ممن جعل اللون غير الضوء واما على رأي من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين للضوء في الانارة كيفية اخرى في القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوها من الكيفيات الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في لفظة نفوذ الشعاع والانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال والشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا ابمذهبه في الشعاع وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يختل المقصد اذ العمدة هو البرهان وليس يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا شخصيا مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي تورد على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة المحللة المفنية له فتورد بدلا آخر فيفعل فعل الاولى في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت هذا المجموع الذي هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي ثابتة عند بطلان كل صورة بتعقب التالية لها اذ من المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شيء من الصور ويكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة للشيء ناقص الوجود

لا يستبقى الا بالصورة ولا يمكن وجوده الا بها **قوله** ولكن لقائل ان يقول مجموع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد اه مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشئ يجب ان يكون اقوى تحصلا واكد وجودا من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساوقان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود الجنسي فح لقائل ان يقول اذا كانت الصورة لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يصير الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي وهو طبيعة الصورة بما صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون علة بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد بالعدد او بان يقال الاصل ههنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور يتعاقب ايها كان لا بعينه واليه اشار بقوله فيكون ذلك الشئ توجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البرئ عن القوة والانقسام وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة قابلة للانقسام والكثرة بامر يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والتشخصيات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التاثير باقية الوجود في التشخص غير متكثرة بتكثر امور تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شئ منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المؤيد الاصل ويبين حقيقته انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجوهر العقلي مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم الطبيعة وغاياتها اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية ويبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا اعرض عن ذلك واحال بيانه على ما سياتي ولكنه يثبت بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الزكي الفطن واما الوجه الثاني في الجواب السانح لنا بعونه تعالى فهو ان الهيولى ليست متشخصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارجي اليها اذ لا خفاء في ان السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا العام المتحصل بنحو ما من الوجود بمثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون باقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه التشخصي يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا او جنسا بما يحتاج في تعينه النوعي الفصل من الفصول النوعية التي هي بازاء الصور النوعية لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى واحد شخصي البتة بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من تشخصاتها المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة فيفتقر في تشخصها الى الهيولى متعينة تعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة لا تفارقها المادة اما صورة وأما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها اه الغرض من هذا التقسيم هنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما يعقبها فلا بد للسبب المبقي للمادة ان تستبقيها بتعاقب الصور بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد شريكة لعلة الهيولى وباعتبار اخر جزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعني في تشخصها ومن وجه اخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها العقلي والواسطة في التقويم والايجاد لابد ان تتقوم وتوجد ذاتها اولا ثم يتقوم ويوجد
بواسطة شيء اخر اولية بالذات فهي بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء بالوجه الذي هي معينة لعلة وجود
الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكها ثم لا يخلو اما ان يكون علة الصورة هو بعينها العلة التي تبقى
المادة بتوسطها فالقوام ليسري من مبدء واحد بعينه او من مباد متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما
ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فذلك فيما اظهر لي كونها متقومة قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر

قوله واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة يقتضيها وتوجبها بنفسها آه
اما كيفية التلازم بين المادة والصورة التي تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلابد ان يكون احدهما بعينها علة
او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا للمعنى التلازم في الوجود بين شيئين ليسا متضائفين ولا احدهما علة موجبة للاخر وهما
معلولا علة واحدة لا انه يكفي كونهما معين صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولي علة واحدة بوسط او بغير
وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يابى من انفكاك احد من مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين
بالمتضائفين ومثلها كاللبنتين المخيستين اما المتضايفان فقدم الجواب عن الانتقاض بهما فيما سبق من انهما غير منفكين
ايضا من افتقار ما لكل منهما الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما اللبنتان المخيستان فليس بينهما تلازم وجودي عقلي
بل تدافع في الثقل وتمانع في الميل الى الحيز ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة تقيم كلا منهما بالاخرى حتى يكونا في درجة
واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد
من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن لابد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجدة
وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وبعينت الصورة
للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام لنفي السببية عن المادة هيهنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة
لكانت موجبة لوجود ما يستكمل به فيلزم ان يكون شيء واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو
قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شيء كامل وبالفعل ومحال ان يكون شيء واحد من جهة واحدة يكون بالقوة
وبالفعل جميعا ويكون متصورا لما يتصور به وناقشا لما ينتقش به وبمثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي يتصور في الفكر صورة
[illegible] معلما عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور
وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا محالة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كمال زائد على ذات
الجوهر القابل فربما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرهما
فيكون ذلك الامر الكمالي هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فتتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية
فيكون الصورة مما له التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد
ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يصير به
الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر بينهما لكان من حق ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس
لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه وهو مح ثم ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل
بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة للمادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى وللصورة لها بالصورة وبوجه اخر يقيم
كلا منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المتحصلة بالصور المطلقة من
جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها
والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء يتقوم بالمقوم او لم يتقوم بالمعلول فكيف يقوم العلة بما يتقوم به
ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ
ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير وقد بينا ان الشيئين اثنين آه وانما التقوم فيهما بالافادة لئلا ينتقض بتقوم

كل من الهيولى والصورة الشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها في الافادة والايجاد والصورة تفتقر الى الهيولى في ان يكون محل
تشخصها وقابلة وجودها الشخصي **قوله** وتبين الفرق بين الذي يتقوم به الشيء قد مر بيان هذا الفرق وكان المقارنة بين
الشيئين لا ينافي سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة
لها وليست الهيولى علة لوجودها وان قارنتها ولا كونها في الهيولى مما يتقدم على كونها موجودة في نفسها فان بعض الاشياء
امور يتوقف وجودها في انفسها او لانفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده
في نفسه متقوم بوجوده مقارنا لموضوعه والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر في العلة
والموضوع كذلك فان العلة موجودة في نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا موجود والموضوع كذلك سواء قارنه
العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشيء بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق
ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما بكل الجوهر الجسماني للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض
قوله وتبين بهذا ان كل صورة توجد في مادة مجسمة فبعلة ما توجد اه قد ثبت وتحقق مما ذكر ان كل صورة جسمانية
سواء كانت مادتها الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هي مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة
والمركبة تحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فمحفوظ لان المادة لو كانت سببها لكانت لم تزل دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى
كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشيء من الصور فلا بد في تخصيصها به من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة
ليست بموجبة ولا فاعلة ولانها في ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا المطلب
في مواضع اخرى من هذا الفن منها في مباحث القوة والفعل ومنها في مباحث العلة والمعلول ومنها في مباحث المهية ومما
يجب ان يعلم ان الصورة وان كانت بما هي صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها مما يفتقر من جهة تعينها
الشخصي وما يلزم تشخصها من التناهي والشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات اذ لا يخلو جسم من الاجسام من تجدد
حال في ذاته او في لوازم ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية او قابل ذي قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة
فكل من المادة والصورة يفتقر الى الاخرى بوجه اخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص
الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت تشخصه بذاتها كما يدل
عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو مح وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص
مادة المادة فيتسلسل وان كان تشخصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة
فان معنى الاول انها انما تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى
كما مر هي القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية
او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه
مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بتشخصيتها علة فاعلية لتشخص الهيولى
واما الصورة بتشخصها فهي علة لكون الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل غير جوهريتها الناقصة وتشخصها الناقص المبهم
فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اي جهة كان غير صحيح لانه
يتوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك موقوف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا
ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما
موجودا والا لكان للمهية وجود اخر ويتقدم وجودها ويلزم الدور او التسلسل فكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة
للمنع لكونها بديهية والنقض بحال المهية والوجود غير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل
اثنينيتهما بضرب من التحليل في الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهي ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط الطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا و
ذهنا وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم
تذنيب واعلم ان في هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم
الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لوقوعه وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ
ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم
وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك
المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز عند الحكماء المشائين وقد
جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك
المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسب لغير معنى الوجود هو مهيته ومهية العرض واما
ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على عقل اخر في الوجود
بالوجود لا في معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان
او بالزمان او في الوجود او بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين في معنى الانسانية
واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسواء في انواع الجوهر وكذا الانسانية وحمله على زيد وعمرو واب وابن على السوية وان كان
وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان
وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا لا ابوه ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد
علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا
من جزئي الجسم في انه جوهر متقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر سبب للهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته
متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما
على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة
لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم بجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود
لا من جهة المهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى
والصورة متقدمتان في انهما جوهريتين على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية
والمعلولية في انحاء الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى
اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم
التناقض في كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج
ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد في انه جوهر من
جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا العالم بصورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع
الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف والعلو والدنو والله ولي التوفيق **قوله المقالة الثالثة وفيه عشرة فصول** العرض في هذه
المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق مهيات اقسامها
الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات
الوجودية **قوله** فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها
المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض في المقولتين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية
هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهرية فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر والجوهر ذاتي لما
تحته والذاتي لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرضي

لما تحقد بمعنى عارض المهية لا عارض الوجود وكثيرا ما لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض
خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود
عين المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض
مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجيه فبعد اثبات كون الشئ داخلا في مطلق الوجود يفتقر
الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء **قوله**
فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية
التي كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد بصدد
اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة
لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك ثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي للجسم ومبدا اتصاله الذي هو قابل لفرض
الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر في اثباتهما وكيفية قيام كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد
اثبته هيهنا من حيث مبدائية للصورة ومبدائية للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص
بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة
وهي ان ذلك المبدا لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة
الاول فظاهر لانها معلولة له او علة الجسم ومبداه انه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها
فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسماني بمشاركة الوضع ولا وضع لشئ بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزؤه لا يمكن ان يكون علة
لجسم اخر ولا لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها فيما تفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا للمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق
على احد الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة
الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى الكمال
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر يكمله ان كان عقلا بالقوة فيلزم
الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الانتقال في البحث مما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها
واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر فانه قد وقع في قاطيغورياس المنطق تعريف
للمقولات العشر واما اثباتها ووجودها واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان منها عرضا فليس شئ منها على المنطقي
بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فهيهنا شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتدا بالمضاف فانه
اولى الاعراض بالعرضية واجلاها لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيد
بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين و
الوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك في عرضيتها وكونها حالات للامور التي هي فيها كالشئ الموجود
في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشئ والذي توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا حالا الا في الفاعل الموصوف
به بل في القابل المنفعل منه فليس بقادح في المقصود هيهنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل
وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي
ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة
اخرى في نفسها غير الوضع الخاص او بالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر واعلم ان صاحب التلويحات

ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد مستقلة لا بان النسبة مفهوم واحد وهى داخلة فى مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وكثيرا ما يستظهر بشبه المنبج المتعجب بان لاح له برهان حصر المقولات و نحن على ان يجنبه فى كون السبعة مشتركة فى امر ذاتى هو مطلق النسبة مقدوحة وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هى نسبة ليست معنى مستقلا فى نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتى لزم ان يكون لاطرافها ايضا جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فمما ابطلناه ايضا فى الاسفار **قوله** فبقى من المقولات ما يقع فيه اشكال الخ الذى وقع الشك فى عرضية من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهب الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمى جواهر بل جعلها مع كونها جواهر مبادى للجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا ومنهم من نزهه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة اخرى ممن راى الجوهرية فى الكميات المنفصلة وهى الاعداد وجعلها مبادى للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين جعلوا الخط والسطح جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد غير موجودين الا الذوات الاوضاع وهى مبادى الموجودات الطبيعية واحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكون احدهما وهم القايلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخر ويكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادى العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملناه عليه كما سنشير اليه فى مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح ليست هى نعوتا ومحمولات بل هى ذوات جوهرية متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر اخر مقوم للمذوقات والرايحة جوهر اخر به قوام المشمومات وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زايدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة بل هى مركبة منها متقومة بها تقوم الشئ بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية انما كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر فى العلم الطبيعى لان اكثرها امور مفتقرة فى وجودها وحدودها الى المادة الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا فى الاجسام ولا فى النفوس المتعلقة بها فاذا بحث عن ذلك البعض فى الطبيعى لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن يمكن للعالم الالهى ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلى بحيث تصير من احوال الموجود المطلق كما فعلناه لكن قد تكلم عن كثير من احوالها فى الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منها فى هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما اصحاب القول بجوهرية الكم الخ اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة ففى غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافى الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما قايما بكم اخر مستغنى القوام عنه واما المقدار الجسمى فالقول بجوهريته لا يخ عن قوة واما ما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه تشخصه نفسه لانه لعل الباقى هو تشخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازاء الجنس فى كل المركب خارجى انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسمانى ان كان مجردا عن صورة ومقارنا بصورة اخرى بها يكون نوعا اخر فتبدل الاشكال يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقارنا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها يتم نوعية الجسم بالمعنى الجنسى والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر اليها المادة بل بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادى الجواهر وكذا

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادي المبادي لعلهم ذهبوا الى هذا القول
اما الاتمام كانوا قائلين بالجواهر من ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية
فكان الكل الجواهر ونعلم انهم بالمبدأ المبدأ المبادي لا الفاعلي كما ينقل عن بعض السابقين ثم قالوا ان تحركت النقطة تحصل منها
الخط وتحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما الاتمام كانوا يقصدون بهذه الالفاظ غير هذه المعاني المشهورة على طرق
الرمز كما هو عادة الاقدمين والا فلا معنى لكون النقطة مبدأ لشيء فكيف للاشياء **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة اه هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
في كل شيء لانها من الامور العامة وانها كالوجود زايدة على المهية لا في الخارج بان يكون للشيء الواحد وحدة وللوحدة
وحدة اخرى والا لكانت لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل في الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير مهية الماء ووحدة الناس غير مهية وكذا قولهم الوحدة بما هي وحدة مستغنية ان يكون مهية من المهيات الكلية ولا
يكون في شيء مخصوص من الاشياء بل هي في كل شيء بحسبه فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة
المتصلات عبارة عن متصليته اوقبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شيء فانما يصير هو ما هو في نفس
الامر بان يكون واحدا متعينا وان مهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فيكون الوحدة مبدأ
للخط والسطح ولكل شيء فان كان المراد ان الوحدة في كل شيء عين وجوده الخاص به يوجد حيثما وجد كما بالوجود فمنها
وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت مهياتها محمولة صادقة على انفسها فان الانسان مثلا
ما لم يصر موجودا لا يصدق على شيء انه انسان لست اقول ان مهية الانسان من حيث هي هي ليست بانسان بالحمل الذاتي الاولي
بل اقول ان الشيء ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذي مبناه الاتحاد في الوجود فكما ان الوجود الخاص
بكل شيء مبدأ تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت غيره مفهوما واما ان كان مرادهم بان الوحدة مبدأ
فاعلي للخط والسطح وغيرهما او انها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم
ان السطح لا يكون سطحا الا بالوحدة الاتصالية الخاص به فقد مر ان وحدة المتصلات بما هي متصلة ليست الا متصليتها
سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود
وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شيء فان ارادوا بها الوحدة الواجبية التي هي عين ذاته تعالى
فصح كونها علة كل شيء واما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما يتكون ويحدث عن الوحدة العدد فان العدد هي كثرة متالفة من
الوحدات المتماثلة وهي لا يكون الا في الماديات فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسط بين الوحدة وبين كل شيء
وكذا قولهم الخط اثنوة وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما ذهبوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا
يمكن تصحيحها بالبيان القياسي **قوله** فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير اه معناه واضح ووجه التقديم والتاخير في هذه
المقاصد الثلثة ان بيان مهية الشيء وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذي هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكون الاشتغال باثبات نحو وجود الشيء ومعرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين
لان المقصود في الاول تكميل العارف نفسه وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير
فيكون اولى بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد اه لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهي كالوجود
من المعاني الوجودية الشاملة فينبغي ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية
من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللايق بهذا البحث والتعريف ان يقع في هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن معرفة
الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن وعن تعريف الاقسام الحاصرة
للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض في معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة
الوحدة لهذا الوجه وبوجه اخر نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا في الكم والواحد كالمبدأ الفاعلي

للكم المنفصل بوجه وكالمبدأ الصورى للكم المتصل بوجه وهو مبدأ لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدأ الفاعلى للعدد فان طبيعة الواحد تفعل بتكررها امثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدأ الصورى للمتصل الكمى فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية للمجتمع من الشئ واتصاله اما مبدئيتها بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعد والمساحة لا يمكنان الا لما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذى اذا اسقط منه مرة بعد مرة اخرى لم يبق منه شئ سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا واحدا فالواحد الحقيقى عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين لم يبق منه شئ فيق الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا حكم المساحة فى المقدار من جهة ما يعرض فى اجزائه شئ به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذى يفعل العد ويستعلم كمية العدد مما يجعله واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدأ الحقيقى للعدد لا الواحد لانه كالآلة التى بها يفعل الفاعل للعد كالذراع للمساحة وهذه الفاعلية لا يتحقق فى شئ من الموجودات الا فى نفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذا الاستعلام الجزئى والحيوانات وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحساب فالعاد والماسح منحصر فى الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدائية الآلة لا مبدائية الفاعل **قوله** فصل فى الكلام فى الواحد وقد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان فى الصدق على الاشياء فكل ما يق عليه موجود يق عليه واحد ومتوافقان فى الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كك بل هما واحد فى التحقق وهو المعبر كالمصداق لا يفترقان بحسبه والفرق لا بحسب المفهوم والمعنى فبالحرى ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد والقيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقى فيه و الواحد يق على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها فى تماميته الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهى كلها غير الواحد بما هو واحد الذى هو نفس الواحد لا شئ ذلك الشئ هو الواحد فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الوجود الذى هو بحت الوجود فيق له الوجود والموجود باعتبارين وذلك احق الاشياء بالوحدة وثانيها الشئ الذى هو الواحد وهذا على ضربين حقيقى ويق له الواحد بالذات وغير حقيقى ويق له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يق نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اى هما واحد فى النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيق ان الانسان والفرس مثلا واحد فى الجنس اعنى فى الحيوانية وقد يكون نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد فى النوع اعنى الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد فى الفصل كالناطق فى مثالنا والثانى اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين فى موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيق هما واحد فى الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان فى البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضى فينبغى له ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اى جهة يق ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة فى الموضوع والمحمول العرضى هى الوجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقى اسامى مخصوصة فالمشاركة والاتحاد فى الجنس مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة وفى الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد فى النسبة و هذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس فى اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين فى النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

بهما فيسمى المشابهة وكذلك الكمان المتحدان في الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين متماثلان من حيث اتحادهما في النوع اي نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما في خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلقت المتشابهتين على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس في غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسي ومنه نوعي هو بعينه واحد فصلي هذا اذا كان المعنى النوعي مركبا حده في الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فلا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد نسبي ومنه واحد عددي اي شخصي ومنه واحد مادتي و الواحد العددي منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقي الا انها متفاوتة في الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصي على تفاوته اقوى من الوجود النوعي فكذا وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعي اقوى من الوجود الجنسي فكذلك حكم وحدتها وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة في المفارقات العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس وو[7]حدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهي من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هي المادة واضعف الاعراض هي النسبة واضعف الجميع وحدة هو نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة والقسمة بالقوة فافهم هذه المعاني فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف على العقود على امور يسهى فيها الاكثرون والاطلاع على منشا غلطهم وسهوهم فيها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والوحدة الجنسي فان الاول من اقسام الواحد بالعرض والثاني من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعي في ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان المعنى الجنسي في نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعي له وحدة مبهمة الا انه اقوى من الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد هو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعاني المبهمات وهي عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو نحو وجودها في الذهن ووحدة الاشخاص هي وحدة الوجودات الخارجية والوجود الخارجي اقوى من الوجود الذهني لانه كالشبح والمثال الخارجي ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب والبعد في الجنس في اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يحسن ح اعتبار النوع الاضافي في تقسيمه بالقرب والبعد لانه يختل به المقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص ولا فائدة ههنا في اخذ اعتبار لم يكن في الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها انواعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذي يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصي سواء كانت تسمى جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للحاذق في هذا الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية **قوله** ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هي طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض وجهة وحدتها هي الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعي ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا في الواحد بالذات وهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان يعد من اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هي اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهي بها تصير اشخاصا ولا اتحاد في التشخصات فالاشخاص بما هي اشخاص وذوات تشخصات يكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اي بالعرض وكذا اتحاد الانواع في الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اه الفرق بين الابهام الجنسي والابهام النوعي ان الابهام الجنسي من جهة المعنى والمهية فماهية الجنس مبهمة غير محصلة ولا تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعي فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

[7] وحدات

ضميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود فى نوعه يكفى امكانه الذاتى لقبول الوجود عن موجده لا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر فى شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه فى اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها والى تخصص استعداد
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض افاعيله وآثاره وحركاته وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته لحصوله فى الخارج فلا يتم وجوده النوعى ولا يدوم الا بتلاحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
فلنوعه ابهام بالقياس الى امور حسية خارجية فهذا هو السبب فى ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى متردد بين
معان غير تام معناه وان الواحد النوعى يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة مهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر فى تبيين هذا بالتامل فيما
سياتى من البحث عن معنى الكلى او يتذكر مواضع سلف من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذى يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقى فهو الذى فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمالية والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود او عينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة
كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابلة للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا يخ عن قبول الكثرة من جهة
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقى وغير الحقيقى والمتصل الحقيقى ما لا يوجد فيه حد
مشترك لاجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هى نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقى ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بتلصوق يوجب التلازم بينهما فى الحركة
بعسر الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقى احق بالوحدة من المتصل الاضافى لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هى قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صور امقدارية
كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خط الابداله لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف فى الاتصال الحقيقى فانه اذا اتصل رأس
خط براس خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا فى الحقيقة
بل فى الاشارة الحسية فقط فينبغى ان يق المتصل فى الخطوط ما لا يكون له نقطة فى الوسط بالفعل وفى السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفى الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل وبعد المتصل الحقيقى فى الوحدة هو المتصل الاضافى
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوتة فى الوحدة فما فيه مع الكثرة الانفصالية قوة الاتصال
الحقيقى اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلى المتصل الحقيقى هو الذى فيه كثرة
بالفعل من احاد نوعه الا ان اطرافها يلتقى عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ويليه ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها متلاصقة بعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد فى الحركة لكن الحيوان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينها وهو مرتب من الوحدة لان اتحادها تابع
لوحدة حركتها وتلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما فى اعضاء الحيوان اولى بالوحدة من ما اذا كان صناعيا
كما فى ابعاض السرير والوحدة فى هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التى للمتصل الحقيقى
لان الكثرة فيه بالقوة وفى هذه بالفعل فهى قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالى اولى من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيها بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة ههنا بالفعل
فى جميع الاقسام وليست فى بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه بحق ففى هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل ففيتها وحدة لا يزيل
عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الغاشية على الكثرة التى فيها ربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية جوهرية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب قوله

وجوه تام

فالواحد بالاتصال

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا فى الموضوع اه قد علمت ان الوحدة فى كل شئ هى عندنا وجوده وقد مر ان الاتصال اعنى المقدار نوع
من الوحدة والمقدار مقدار شئ لا محالة كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسمانى هو وحدة الجسم و وجوده والسطح انما
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد فى انه عدد لشئ وانه مؤلف
من وحدات هى غير زايدة على وجودات الاشياء بل على مهياتها فى اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال مهية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع
الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار فى التحصيل
وهى ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متحصلة موجودة بوجود واحد والمراد
مما نقلنا منه على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل تكون الكثرة التى تقابل تلك الوحدة هى بالقوة وههنا
اى المؤلف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق
ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سياتى وبالجملة
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشئ هى وجوده
والاتحاد فى الوجود يوجب الاتحاد فى المهية بالفعل كما ان الاختلاف فى المهية يستدعى الاختلاف فى الوجود
فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح ان يق انها واحدة
بالموضوع اعنى بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا فى الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا
حل عقدتها وهى ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحلله اليها ولا يمكن
تحليل الموجود الى معدومات صرفة كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل
حار وبعضها بارد او نصفه ذراع او موازلكذا والحكم الايجابى يستدعى وجود الموضوع فاذا اذا كانت اجزاء المتصل
الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل مبناه الا الاتحاد فى الوجود فاتحادها فى الوجود يوجب صحة حمل بعضها
على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يق هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فايدة وتفصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاصى خصه بذلك مع عدم التمايز فى الوضع كما
خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد فى الوجود ويقتضى شيئية ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى انه كان يجرى فى جميع
اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد فى الوجود اذ لا يق فى المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما فى النوع والثلج هو
الجص من حيث اشتراكهما فى عرض هو البياض فلذلك قيل الحمل هو الاتحاد فى الوجود انتهى ولست تعلم ان التخصيص
لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام فى اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد
ان الحمل اعنى هو هو عبارة عن الاتحاد فى الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف فى اللفظ
بل على كون ساير انواع الوحدة غير مصححة لصحة الحمل الا الاتحاد فى الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد فى الوجود
ثم العجب كل العجب فى انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمروا واحد فى النوع وان الثلج والجص واحد فى العرض و
وان البياض والحلاوة واحد فى الموضوع انه صح فى الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن
العرف يمنع عن ذلك وليت شعرى كيف يسوغ عند العقل ان يق للمتباينات فى الوجود بمجرد ان لها جهة من الوحدة
خارجة عن ذواتها ان يق هوية هذا هوية ذاك او يق هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوية هو معنى حقيقى من بين المعانى

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم
صحة الحمل بان نصف الذراع كله مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد
ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها حصول
الكثرة ولحدات الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه
قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل
وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله**
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره انما ذكر ان الواحد
بالاتصال واحد في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون
كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد
والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في
في بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة
ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام
والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها كثيرة والخط
الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته التشخصية
بعينها لا يصير الا انسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية
مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان في انها غير منقسمة بالعدد الفلكي بل جسمية
الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما
فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول بالشخص الواحد من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم
الى فلكين ولا الواحد الحيوان ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا
ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة
الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك وهذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون قد
وجدت له مع حيثية كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة
فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا الى
معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا يكون
الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له مهية ووحدة وحيثية كونه مهية عقلية غير المفهوم
من كونه واحدا اذ ليست مهيته مهية الوضع وههنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء
المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا
الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة
واما قوله فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا ففيه ان نفس بعض الوحدات
كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة
الاتصالية بل هو سالك الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي بالفعل فيهما تقابل التضايف
كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل لبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل
الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمته مادية او

اوزمانية اه وهى اعم من ان يكون معه معنى اخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة اولا كالعقل والنفس عند الشيخ باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال حقيقتهما الامكانية على جهة غير وجودية او القصور فى الوجود الذى هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا يكون معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقيق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت ليست الوحدة فى الواجب تعالى مقارنة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية سائر الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرهما من الصفات فاعلم **قوله** ولنعد القسم الذى يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال آه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما يتفاوت فى الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابلها الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل الوجود كذلك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار الوحدة فههنا عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا طبيعة اخرى كالمقدار نفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة فى الواحد المتصل اما من جهة ان نفس طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التى هى قوة الكثرة مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقدارى والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعية بسبب امر اخر اقترن بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن ذلك الامر وحقيقتها هو المقدار وتلك الطبيعة هى طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد من طبيعته ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير مادتها مادة ماء واحد بسبب المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعنى المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع قد علم ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد لا كاشخاص من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك وانما فى الفاظ الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعانى من قبل ولم يكن فى اعادتها كثير فايدة **قوله** لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له وان لم يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام اه اعلم ان الوحدة المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اى وجه كان او يكون وهو منحصر فى وحدة الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالى او حيثية وجودية الا وفيه حاصل منه او مبدئه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا جميع ما يمكن حصوله لشئ ولو بواسطة سبب وهى سلسلة العقول باسرها وكل منها تمام فى نوعه وجنسه لا اتم منه فى جنسه ايضا والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص يصحبه فى الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا بحسب نفس الواقع لانجبار نقايصها بتمامية الحق الاول واستهلاك مراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام متفاوتة فى جهات النقص والتمام فمنه ما يستتم لا بعلة خارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك ومراتب النقص ينتهى الى شئ لا يمكن ان يحصل له جميع ما يمكن حصوله احاده من الخط المستقيم والسطح المستوى والجسم التعليمى والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذى لا يقبل الزيادة واما العدد الذى يقال له التمام باصطلاح الحساب وهو الذى عدد كسوره مساو له فذلك بمعنى اخر ثم انه ما من شئ موجود الا وله تمام من وجه كما لا يخلو عن وحدة حتى الهيولى ونفس العدد ففى الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبة عدد فهى تمام من جهة نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ما هو زايد منها ومع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول
هو يؤخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثاني ما لا يكون كذلك
وهو اما هو نوع حقيقي بحسب الماهية او شخص مركب او بسيط فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص
الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزئه كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد فالتمامية ضرب من الوحدة وهذه الوحدة التمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام و
قد يكون بالحقيقة اي لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يق للناقص منه بيت
واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كتشخص انسان حتى فانه تام من حيث انسانيته كما سينبه الشيخ فان كان تام الاعضاء
والقوى فله تمامية طبيعية اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثاني الذي بسببه ياتي منه الافاعيل
البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اي من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل
الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدايرة الخطية تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبعها الدوران
والاحاطة وكذلك السطح فالمستوي منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقداري
فانما هو جسم مقداري لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام
من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التي يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما
في حكمها من المركبات فانها لعدم تماميتها صارت مهيئة لان يخلق منها شيء اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض
الاشياء يلزمه التمام فهي الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستديرة كالكرة
والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكري حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه
يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات مسدس

قوله واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحدة قد سبق ان مرجع الاتحاد في عرض او نسبة الى الاتحاد في النوع لذلك العرض او لتلك النسبة فمرجع المشابهة
وهي الاتحاد في الكيف الى الاتحاد النوعي اعني المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين وعلى
هذا القياس في غيرهما والاتحاد في النسب الذي يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة و
البلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض
والثاني اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة في الحالتين وحدة بالذات وعندنا نوعهما واحد بالذات لا اشخاصهما
كما سبق التنبيه عليه **قوله** ونقول من راس انه اذا كانت الواحدة اما ان يق على اشياء كثيرة بالعدد ويقال
على شيء واحد بالعدد الخ قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة في الشدة والضعف
وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل
الاتفاق في معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما نسبة او عرض متقرر او امر ذاتي اما جنس
قريب او بعيد واما نوع حقيقي او فصل قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد في الموضوع والموضوع الواحد
وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يق الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يق انهما جنس واحد ويق زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين في اللون مثلا والطول ولكن لا يق ح انهما نوع واحد
او كيف اذ الاول وحدة بالعرض والثاني بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او شخص و
الشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من الجنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم
الواحد بالعدد متفاوتة في شدة الوحدة وضعفها واضعف الجميع العدد الواحد ثم النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الهيولى

واشدها اولا بالوحدة والوحدة الاله تعالى جده ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شئ ينقسم
اولى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود فى ان الواحد يقع على كل واحد من المقولات كالموجود الخ
الاولى ان يقال ان الواحد يطابق الموجود فى المصداق ويخالفه فى المفهوم فكلما يصدق عليه الموجود يصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات
العشرة ولا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كل ذلك مقول عليها واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشئ وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل شئ منهما على جوهرية شئ من الاشياء اى على ماهيته فهو كذلك فكما ان وجود كل شئ ذى ماهية غير
ماهيته اذ الماهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شئ غير ماهيته **قوله** فى تحقيق الواحد والكثير فانه ان العدد
الذى يصعب علينا تحقيقه الان ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لا يتكثر الخ قد
سبق ان للوحدة اسوة فى اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شئ كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشئ بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا ينقسم
ينقسم من الجهة التى هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشئ بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فبالواجب ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدؤها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التى صورتها عين مادتها يعنى لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيقال انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة فى حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذى كانه هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا فى لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التى هى جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التى لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا
ساير ما قيل فى تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقى فى هذا الباب غاية التعسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كساير العلوم المتعارفة ولكن هيهنا دقيقة يجب ان لا نغفل عنها وهى ان
ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة فى الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة فى الخيال الا ان ما يرتسم فى الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة فى العقل الا ان المرتسم
فيه هى المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد والمرتسم فى الخيال لنا قبل المرتسم فى العقل لان الاحساس
فينا قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما وهذا لا ينافى كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التى
نتصورها بديا اى اولا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدء تصورى ذاتى وحيث يكون الكثرة متخيلة اولا اى
بحسب الزمان قلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا علميا بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كساير الاوليات و
ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقى بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ونستعمل المدرك من طريق الخيال المشير
الى الموجود فى عقلنا الذى كنا فى الذهول عنه غير متصورين على وجه الخطور فى ذهننا وقد علمت ان مبادئية التخييل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبادئية بالحقيقة وبالجملة كساير التعريفات اللفظية التى فايدتها الاحضار لما فى القوة
الخازنة للمعقولات وتعيين واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هو الشئ الذى ليست فيه كثرة او الذى لا ينقسم
فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشئ المعقول عندنا اوليا هو الذى يقابل المعنى الاخر وليس هو او الذى هو يقابله
هذا المعنى الاخر او سلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففى الاول
كانه تعريف عقلى لمعنى خيالى وفى الثانى تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى التعجب
ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما مرت الاشارة اليه ان العدد

والكثرة من الامور التي صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فان الجنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما في المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعني انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف للشيء بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من غير الوحدات اي الكثرة الحاصلة من غير الوحدات اي الاشياء المعروضة لها ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف من غير الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عنده حد العدد الذي هو المعرف واندفاعه ظاهر فان الفرق كما هو حاصل بين الوحدات والواحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما هو كثرة لا اشياء غيرها هي كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدأ اي الوحدة في الوحدات بازاء المبدأ اي الواحد في الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات باي وجه اعتبر **قوله** والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط معناه واضح **قوله** فنقول الان الوحدة اما ان تقع على الاعراض واما ان تقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان ماهية الواحد والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض واولى بالعرضية فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا تخ اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت مقولة على العرض فهي عرض لا محالة واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل في مفهوم الشيء عليه اذ الوحدة فلا يكون جنسا ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محالة عرضا لازما او محمولا المقولات على شيء محصورة في جنسه وفصله ونوعه وعرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة واحدا والوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض الذي هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا في ذاته اذ لا منافاة بين العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهري للشيء كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للذاتي وجوهرا اي موجودا لا في موضوع الا ان ذلك انما يمكن في المركبات من المادة والصورة كالابيض المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادي لهيئة الابيض والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى عليك ان هذا المثال مثال لما كان الجوهري فيه عرضا مقابلا للجوهر لا لما كان العرضي فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان في المركبات الطبيعية يوجد محمول عرضي بالقياس الى ما هو جنس للمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا في موضوع بل في مادة واما طبيعة المعنى البسيط النسبية التي لا توجد وجودا مغايرا للوجود ما هي فيه فهي الامر الخارج عنه عرض لا محالة بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق وهو المعنى المصدري وعرضه ان المشتق كالناطق يكون جوهرا في نفسه مع كونه عرضيا بمعنى اخر اذ كان فصلا لجنس جوهري كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض بتة لكونه موجودا في الجوهر لا كجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان نعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات ونعلم ايضا انها من الامور التي لا تخ شيء من الاشياء في مرتبة من المراتب عنها وكل ماهية موجودة باي حيثية اخذت فهي بتلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك الحيثية ونعلم ايضا انها كالوجود مشترك اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كما انها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون ماهية لشيء من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهي ايضا كالوجود متحدة مع الماهيات في الوجود زائدة على معناها بحسب التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود ولوحدته وجود اخر فحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة فنعود الكلام الى وحدة كل منهما اعني زيدا ووحدته تارة لنوى والى وجودها ووجود زيد والى وجود وحدة الوحدة ووجودها

مرمن هذا القائل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة الحاصلة من الوحدات

فضاعف

فتضاعف الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولا يخفى لك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة و
الوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع فى الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التسلسل انما نشأ من كون هذه الامور موجودة
فى الاعيان فرأوا ان الوحدة كالوجود غير موجودة فى الاعيان ولم يتفطنوا بان هذا التسلسل انما يلزم من مغايرتهما فى الوجود
ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها آثار وافعال خارجية ربما كانت مخصوصة
كالاتصال الحقيقى وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة
بين عارض المهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للمهية اقوى تحصلا وتجوهرا
من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير المهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس فابلة للوجود
ومن هذا القبيل عروض الوحدة لمهيات الاشياء واما من لا مهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل شىء عين وجوده
فوحدة الجوهر جوهر لا ان مهيتها مهية الجوهر اذ لا مهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لمهيته بل
متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض آخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما فى كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية ذلك
العرض ولا يلزم التسلسل كما ان وحدة السواد موجودية وعرضيته شىء واحد بلا تغاير الا بالاعتبار اما ما ذكره من انه اذا لم يكن
قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحى اعنى لازم المهية او
لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود آخر لا ينفك عنه اما مطلقا او فى الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كما للوجود بالقياس الى المهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شىء آخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلى وتوله الفصل المنطقى لكونه معروضا للفصل الذى
هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبدؤه وهو الفصل الاشتقاقى الذى كالحس فى الحيوان والنطق فى الانسان يعنى النفس
الحساسة فى النفس الناطقة منهما فان فصل كل شىء بالحقيقة هى صورته التى هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل
مهية وجوهريتها هى فصل الاخير بالمعنى الثانى ومبدأ فصل الاخير بالمعنى الاول واما الذى حكم فى كون العرضى للشىء
الذى هو احد الخمسة جوهرا فى ذاته ان ذلك مخصوص من المركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه
ان اريد به ان عرضى المهية كفصل الجنس فى المركب الخارجى يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط فبان يكون فصل
المهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركب اذ كما ان جنسها جوهر فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس
جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه الخ فنقول فصل المهية البسيطة
اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود فى الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه
ان اعتبر انه موجود بوجود آخر الا فهو عين النوع وان اريد بذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب
منه ومن الموضوع فلا نسلم الخ اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدرى الذهنى كسائر المعانى المصدرية الانتزاعية
فليس الكلام فيها اذ ليس شىء منها مما له مدخل فى تحصيل المهية وتخصيصها وانما هى من التوابع الضرورية بعد صدور الآثار
الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعنى بها المعنى الانتزاعى النسبى بل الذى يطابقها وان
كان المراد به الامور الصورية التى بازائها المحمولات الفصلية فهى قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدة
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كما هو الحال فى الوجود راسا براس و
المقدم حق كما ذكرنا فكذا التالى واعلم ان المتعصبين فى كون الوحدة من الامور المعدومة فى الخارج الموجودة فى الوهم
هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولم يجىء وشبهه قوية فى باب الوحدة وكذا فى باب
الوجود وان كلا منهما عنده من الامور الاعتبارية التى لا تحقق لها اصلا الا فى الاذهان و قد نقلنا عقد اشكالاته

دشبهة

وشبهه وادحضنا حججه في كتابنا الكبير ومن حجج الفويتيه ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت
في الشيء لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما وتشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول هل
فيه شيء من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس في احدهما الوحدة ولا شيء منها ولا يتصور ان يكون في كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شيء من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
في الاعيان اصلا بل هي صفات عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شيء بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف
الوحدة وفي ثلثها ثلثها وهكذا الى غير النهاية وبهذه الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشأت من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذه
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه قريبا من هذا الجواب حيث قال كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود ولو لم يكن حالة في الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثلا في الجنسي اما قوله انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب
ان ينقسم قول يجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانه انما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا لموضوعاته المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا او لا اتصال يبطل بالانفصال الخارجي
ويبقى متصلا بعرض الاثنينية المشتركة في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتهما
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا مهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شيء بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان **قوله** فلننظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول هذا
مستحيل اه ان اراد نفي مفارقتها بتشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود التعلقي بنحو اخر مباين للوجود
المفارقي ولا يجوز انقلاب احدهما بالاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى اخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك
الفرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشيء من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
فيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه ومعه شيء مغاير الوجود مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية بخلاف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجود ووحدة يجب ان يكون الوجود

موضوعا والوحدة عرضا قايما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لا عارضية ولا موضوعية
حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة
وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا
لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يق انا مكن تجرد
وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ح وحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجردة عن الجواهر هف
فباقي المقدمات مستدرك وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهر ان فارغ
ومفروغ عنه هذه الوحدة ليلزم من مفارقتها انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران
واحد بان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون
احد الجوهرين مما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال
الوحدة الشخصية بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على
الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** وبذلك فنقول انه ان كانت الوحدة مجردة انها لا ينقسم بل كانت
وجودا لا ينقسم الخ اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني
السلبية والاعتبارية التي تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها
من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افرادا موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخلو عنها شيء من الموجودات
فلا بد ان لا يكون مجردا انها لا ينقسم اذ من الحق ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم
فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى
بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك
الوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود الوحدة فيحصل سلسلتان متشابكتان مترتبان كل منهما من الوحدة
والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشعاب العرضي والذهاب الطولي الى غير نهاية وهو مح فاذا لا بد وان يكون وحدة
كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المختلفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل
بحسبه كذلك الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقولة عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض
عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض كلا ماهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها
فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردا انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها
لا موضوع لها يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة عرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا
بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة ماهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهية لها وذلك كحال الوجود
انه مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك
ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشات من الخلط بين المفهوم
والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما تاليفه من وحدة الاعراض الخ فاقول نختار ان وحدات كل من العدد بين المؤلف احدهما
من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المط من غير شرط التجرد و
اللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله وهذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبيل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم
وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر

الوحدة ان كلا منهما غير صالح لحمل الوحدة وحدة اخرى ولحصول التسلسل منه

التي هي مهيته يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن المهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص من الوحدة المطلقة لا ان معناها بما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرد صارت اخص كالوجود بلا شرط فانه اذا فرض مجردا عن كل خصوصية وكان وجودا بحتا لم يلزم ان يكون معناه معنى اخر ويصير اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان تعلم ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر او عرض ليست الاضافة لحقيقته من خارج كساير المهيات التي لكل منها حد معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك وكمفهوم الانسانية اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زايدة عليها فاذا جرد معناها عن تلك الاضافات كما كان بخلاف الوجود و الوحدة فان اضافتهما الى الاشياء كالمقومات لهما فوجود زيد متقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو متقوم بالاضافة اليه ووجود السواد لا يكون الا مضافا الى السواد اي الى مهيته وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا ووجود الفلك لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد والفلك وغيرهما نفس مهيته من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض وجودا مجردا عن المهية صار بتجرده كالمقوم له فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة و هذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة بشيء او مضافة اليه كانت غير زايدة على حقيقتها واذا جردت عن مهيات الاشياء صارت نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق واللااطلاق والتقييد و اللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الوحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زايد على المعروضات بالقياس الى افرادها بالذات او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات **قوله** وذلك المعنى لا محة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض آه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت وجودا قايما بذاته فلم يمكن ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى اخر فيكون الوحدة اشتراكها اسما فقط وهو ح وليس يلزم هذا الح اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر و العرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القايم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغيره من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الخلل فيه **قوله** فاذن الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلا منا فيها من حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة لخصوصية يعني لما علمت ان الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرضه ذلك المحذور فالوحدة التي كلامنا فيها والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى كجوهرية او عرضية او قيامها بنفسها او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن الا ان يكون عارضا الموضوع غير مفارق للموضوعات والا صار معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قايمة بذاتها لما امكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون مشتركة معنوية بين الجواهر والاعراض فانه من الح ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قايما بذاته مجردا عن الموضوعات فكيف يكون مع ذلك كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القايم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو ح وكان الجوهر القايم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ايضا ح اوكانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب المعنى فلم يكن هناك اشتراك الا بمجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع لا بالاشتراك اللفظ وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه وشرح كلامه وبناؤه كما تره على الغفلة من معنى التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق وعدم الفرق بين عارض المهيات وعارض الوجودات والذهول عن انتقاض ما ذكره بحال الوجود فان الوجود مع ان كونه

حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن المهيات كلها وتارة يكون متحدة بالجوهر
وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القايم بذاته عارضا للاعراض ولا يكون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمي على الجواهر والاعراض
فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هناك **قوله** وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق
على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية آه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع
مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات لا يدل على عرضيتها الا ان امتناع مفارقة الشيء عن الموضوعات والخصوصيات سببه
احد الامرين اما الابهام العمومي او القصور الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه محتاج الى فصل
محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوعه النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فمجرد امتناع
المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشأه الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات
والمواد حتى يكون حيوانا بحتا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس سببها الابهام
الجنسي اذ الوحدة معنى نوعي محصل ليست نسبته ما فرض منها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم
يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليست معناها جزء معنى جوهر او عرض ولا هي داخلة في حدود المهيات الجوهرية والعرضية
بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم عام امتياز افرادها اليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف
اليها من الموضوعات فوحدة الانسان امتازت عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفا اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد
منه اي اشرنا الى مبدأ اشتقاق الواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اي متميزا
الحقيقة النوعية عن التخصيص الذي لحقه من جهة الموضوع لا كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقته عن حقيقة البياض وكذا
اللونية التي في السواد لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عما نسبت اليه
ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا ومهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات
ليس من جهة الابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذي هو مفهوم
الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لانه موجود في الموضوع لا
كجزء منه ولا يصح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شيء ما على الاطلاق
يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع الخاص
والمبدأ كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القايم به وهو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدأ والعرض
الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فاذا ثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح مرامه
الشيخ ولنا في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات حكمية فان فيما ذكره بعضه امور صحيحة وبعضه امور متزلزلة مضطربة اما
ان الوحدة ليست بالقياس اليها كالفصول المقومة ولا قسمتها اليها قسمة الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الوحدة
والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى المهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد
لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هي ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كساير الامور الاضافية
والنسبية التي لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه لا غير كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية
والوجود عند من راى انه نفس الموجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء يصح
ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يختلف الا بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية ضروب متخالفة في
ذاتها لا بسبب النسبة الى ما نسبت اليه فالوحدة وحدة نفسها والاتصالية هي اتصال نفسها او لا ثم اتصال ما هو فيه كالماء
وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها تتكثر بتكثر الموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق و
بالجملة حال الوحدة في جل الامور بل في كله كحال الوجود عند الراسخين في العلم بما فهي وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة
بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية بالوجه الذي سبق بيانه فهي مع الجسم جسم ومع

النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شئ لا بمزاولة وغير كل شئ لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما توجب شنعة اللئام ولكني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبان علي لئامها **قوله** فصل في ان الكميات المتصلة اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى الاول **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة وعن الذي في المادة وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه المقادير المختلفة فالجسمية المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي في شئ غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كلها مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي والمستعلم وجه انحلاله الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدار البعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العاد في اكثر الامر يخالف المقدر المعدود فليست المقدرية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سنبين لك عن قريب الوجه الرابع ان الجسم الواحد متخلخل فيزداد حجمه من غير انضمام شئ اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شئ منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء المادي والطبيعة التي هي جزءه الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزءه الصوري باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزءه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقاءه الجنسي اذ المادة في كل شئ امر مبهم الوجود بازائه جنسه الذي للطبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة التحصل لا يقدح في بقائها بتشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة مع بقائه بتشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بتشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية وكذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدلان على عرضية باي معنى كان الا اذا كان المتشكل او المتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال بامداد من المفارق العقلي واين التجربة والفحص يحكمان بذلك

مخلص

مخلص عرشي اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر وبين
الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء اخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون
محصلات احدهما مقومات ومكملات للآخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات الاخر اذا تقررت هذه المقدمة نقول
لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الضمائم الفصلية و
المكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسائط له قد يحتاج في استكماله مرة اخرى الى
صورة اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالنامية ثم الحيوانية ثم النطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة
وفصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما
يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا
او سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كم ومن حيث
له اجزاء متشاركة الحدود كذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا اخر يجب ان يكون بما هو من المعاني التي تلحق المقادير بما هي
مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاسطوانية في الجسم
في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الاخر وفصوله
ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للاخر واذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للاخر يعني
عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الاخر وهو مطلوب الشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار
قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وشيء في المادة اه قد علمت
ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان
التعليميات لا توجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان
المغايرة بينهما في الوجود فبان المقادير يزيد والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواضيع اثباته في ثالث
سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع
الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست داخلة في مقولة الجوهر وهي من عوارض
المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة
فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد
فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار الا عبارة
عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات ينتهي او لا ينتهي المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه
فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا الا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل
الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى اخر لا كمية له في نفسه
ولا يخالف بحسبه جسم لجسم ولا جزئية ولا كلية مقداريتين من جهة لشيء واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد
في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع للمقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى
او كالنقطة لما امكن عروض المقدار اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود
متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد
هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لمهية الجسم الجوهري ومهيئ للمادة لان يقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم وجسم ويصير
بحيث يمسح بكذا مرات بكذا ينتهي او انه لا ينتهي ولا ينفد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية للجسم اولا وبالذات و
كمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في
الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بينا ان مثل ذلك
الجسم لابد فيه من صورة حافظة لتشخصيه مبقية له بالعدد ولو بتوارد البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس
بالفصل فوحدة الفصل وتشخصيه يجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته ولعتبار نفسه واحدا بالعدد
والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل
قوله واما الخط والسطح فبالحري ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار اه يريد بيان عرضية الخط والسطح ولعلم
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية وهو بهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا محة نهاية لشئ
ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار
انه مقدار لانه منقسم في الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار اخر وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات
لكل من الخط والسطح **قوله** وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط
يتقاطعان على زاوية قائمة اه لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما
وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انها بعدان
باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت
في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون
كمية وتقدير وطول اضافي وقصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط
ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض
بعدين بلا شرط هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه
مقدارا ونهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظ لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة
اما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه
مقدارا لانه بعد قابل للمساحة والعدد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض
له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل وان
ايها كالمقوم له وايها كالعارض واما قبوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات
الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية
لمثله لا انها نهاية مطلقة ولا هي شئ كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى
ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشئ
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو
المقولة بنفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شئ من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي
هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمي
وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعها ولا الموافقة التي
بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت **قوله**

تكـ

لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه لا شبهة في ان السطح باي معنى اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فظ لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا سطحيا فلجواز تبدله على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال مساويا في المحل مطابقا ذاته لذاته ولا ان يكون بازائه من المحل شئ يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم كالمخروط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا نقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد وهو ايضا مح وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل فهو لا محة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما الا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية اخرى كالتناهي والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل وجوب انقسام الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شئ قابل للانقسام ولكن عروضها لا من حيث انقسامه بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان امرا في نفسه لم يكن نسبته الى المقدار في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة الجسمية اه لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا لفرض بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنى على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل الحقيقي عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء وهمية متشاركة في الحدود المشتركة في الجهات الثلث الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة ولا شك ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين فصلا مقسما للمقدار المط ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهري للجسم وهو مح كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول اي تعلم من الاصول المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحد فصلا لجنس ونوع منه في موضوع وخارجا عنه في نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال اه لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل للقسمة في الجهتين وبين انهما متغايران في الوجود وليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وثبت ايضا انه بكلا المعنيين عرض في الجسم الطبيعي لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستديرا السطح تارة ومسطحه اخرى وهذه كلها دلايل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدارية ككونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا اي مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف هذه الامور سيما التسطيح والتقبيب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصول المنوع للجسم كما سبقت بيانه حيث بين ان السطح المسطح لا يتبدل بالمستدير الا بتبدل الجسم الذي ينتهي به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير الا بتبدل السطح الذي هو طرفه فان ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لتراد فها وتعاقبها فان تعاقب الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لا استمساك

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته اذا بطلت هي وتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال الوحدة التي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل و اتصاله شئ واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات او العظم والصغر لان التبدل فيهما تبدل في انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هي مقدار لكن الشيخ اثبت القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى في نفسها شئ غير المقدار وغير المعنى الاتصالي والانفصال الذي بازائه فيجوز ابقاؤها في الحالين واما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا الف بين السطوح واتصل بعضها ببعض تأليفا ووصلت يبطل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينهما فكانت تصير باطلة وتكون منها سطح اخر غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينهما بطل هذا الوجه وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت اولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي له جزء زائل وجزء ثابت كالهيولى وبهذا تثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتبارا من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا او عرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة والعظم والصغر وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجودا اه اقول هذا الكلام اعني كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثاني من الثالث من قوله في تشكل الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله بان الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض مهيات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية التي هي بمعنى المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية لتشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور المذكورة يبقى شخصيته محفوظة كما مر انفا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي هي متقومة الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شئ على شئ اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا الا ان العرض هو الموجود في شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه و الجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل جوهريته وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدته وبقاؤه ببقائه لانه به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء جنسه ووحدته وحدة ناقصة مبهمة يتحد وحدته المبهمة بوحدته المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد تمت وكملت بالصورة كما ستعلم لك في مباحث المهية **قوله** فقد بقي ايضا ان نعلم اه قد علمت ان مذهب الشيخ ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم المقداري وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها لا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا فهي من العوارض التحليلية لشئ واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يقع بينها مفارقة وانفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض كل منها مجردا عن معروضه فيفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت

الى بعضها

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذى هو طرفه انه موجود معه اولا والفرق ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذى قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثانى فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين اخذ الشئ بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شئ وحده ويحكم عليه باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير ملتفتا اليه للوهم فى الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فمن ظن انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح اولى او نقطة بهما عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط او لا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشيا اخر والشئ لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشئ فلا بد له ان يفرض له وضع خاص يقبل اشارة حسية فيكون مفروضا له جهتان بحيث اذا انتقل الصاير اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصايرين عند الوصول جانبا غير ما لقيه الصاير الاخر فيكون منقسما فى الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح فى الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة هف فان السطح هو نفس الحد والنهاية لا شئ ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث يكون نفس الحد من انه واحد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية بجهة واحدة من حيث هى الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة الواحدة من غير ان يتصور انفصاله لانقسامه الى جهة اخرى ففى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا معه فى الوهم ما هو نهايته غير منفك فى التوهم ايضا كما فى الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر فى ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على الوجه الثانى ايضا وكذا بين الجسم المقدارى وبين الجسم الذى هو فى المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذى طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شئ لا ينفك عن تصوره منه وذهوله عن الشئ يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج فى ان يكون للاشياء وجود سواء ادركت والتفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن شئ بشئ فى الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذى هو طرفه يلزم للسطح وجود فى الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشئ يوجب عدمه فى الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم فى الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم فى الوهم باطلا فاذن كما لا لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط والنقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست متغايرة فى الوجود وانما هى متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة فى عروضهما للمهيات فنقول للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية والسواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين فى الوجود دون صاحبه اذا اختلفا فى المعنى والمفهوم ثم ان بعض الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لاحقة بحسب مراتب انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما ففيهنا اعتبارات ثلثة احدها انه خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصى وهذه الاعتبارات مترتبة فى العموم والخصوص فالاول وهو كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثانى وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثانى فهو اخص من الاعتبارين الاولين فهذه المعانى امور متفارقة فى المهية متغايرة فى الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط فى الخارج فهذا نحو من المفارقة

اعم من الثالث وهو كونه هذا الذراع او هذا او ذاك بعينه

غير النحوين اللذين ذكرهما فلا يمكن للحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين وانما ذلك شان العقل
المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي والعرضي فاذا ليس للخط وجود ولكونه ذراعا وجود اخر وليس كذلك للخط المتناهي
وجود ولتناهيه وكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالمقادير ليست في وجودها الا كون الخط للسطح والسطح للجسم وليس لشيء منها عرض
عن عروض خارجي يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذي يتوهم
من ان النقطة ترسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة كذلك اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان المفروض محالا او وقوعه في الخارج ولا يمكن وجود
سطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود للسطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط لا نقطة معه كالدائرة دون
العكس فالذي يتوهم من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط
يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التخييل والتمثيل لا لانه لا يمكن
للنقطة مماسة مستقلة بتبعية انتقال متحرك بالاستقلال كمخروط يماس براسه سطحا فان ذلك ممكن في النقطة و
كذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطي من جسم يماس به سطحا ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل السطح
ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمي تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرسومة
امور مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد منها في غير ان واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت
بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة او لا قبل
الحركة لم يبق محالها وزالت كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة
بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حدود الخط ليوجد منها خط في الخارج فالواسم الخطا ان كان مماسة واحدة
لم يبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها رسما ثابتا الا
في الخيال ولو كان نقطة ثابتة في شيء متحرك تحركت بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا امتداد
ثابت بين مبدا حركتها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه في بطلان هذا القول ان الكلام في التقدم والتاخر
بالذات ومن جهة طبيعتها لا بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة المستقلة لا يكون موجودة الا في شيء لا متحيز ولا يكون
حركتها وسيلانها الا على شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط فهو طرفه فبعد
فيكون هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لاستحالة
الخلاء فيهما وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان ما هو غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة
من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت
بكليتها كلية الطرفين فهي متداخل فيهما وهما متداخلان فيها والمتداخلة التامة لا توجب العظم لانها ينافي العظم والترتيب
وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين بكلها بالاسر بل لقيت بعضها طرفا وبعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم تكن
النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف الخطوط ولا سطح من تاليف الخطوط
ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط
متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر فشان المقادير
والاعظام والاجسام اجل وارفع من ان يقع في حد او تقدير واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم ظاهر
الوجود فان وجود السعة والفضا اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان
الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات
في غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كمحيطات الدوائر ومحاورها **قوله** واما الزاوية
فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم او لا واذا كانت من الكم فهل هي



جنس رابع من المقدار لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الاداء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار يبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان
الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي
هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتاخرين
بان تلك ان كانت كيفية لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت
يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليست كذلك فان
ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين
والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل بقيت بحالها و
منهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها مماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس كذلك ولان التماس محمول على الخطين بالشركة والزاوية ليست كذلك وكذلك ما قيل في تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا انحراف المذكور بل انما ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة متوسط بين مقدار السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم
والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد
لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة
وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يتحد خطا واحدا وفائدة
القيد الاخير الاحتراز به عما احاط به قوسان من دائرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فنقول
هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين له امتدادان احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدا
من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحدده بكل من الخطين بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم
في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر تعين امتداده الاخر المبتدا من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد اخر ولا انتهائه
الى حد ما يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد الواقع بين الخطين
وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها في جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا قد يعرض له ان يكون
محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى
وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يصير المقدار متحددا بين حدين او حدود متلاقية بحد
سواء كان معها او معه حد او حدود اخرى غيرها او لا وهذا معنى قولهم كانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار
غير خط ينتهي الى نقطة هو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط به خطان ملتقيان على نقطة
قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه حدين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حالة تلك ذو زاوية وان اعتبر
من حيث كونه محاطا بهما او بغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حالة تلك شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية
والشكل الجسيم وكان ان المهندسين اذا قالوا اشكال ذهبوا الى الشكل كذلك اذا قالوا زاوية ذهبوا الى المقدار من الزاوية وكان ان الطبيعيين
ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار فكذا اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت هذا المقدار
زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التي له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثاني كالتربيع والتخميس
والتدوير وليس المراد ههنا نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد ههنا مبادي هذه الاضافات والهيئات
الشكلية كما علم في موضعه فان لوقعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان اتصاف الزاوية بانها مساوية لاخرى او زائدة او ناقصة بحسب وجودها

كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثة امثالها او غير ذلك من صفات الكمية اتصافا بالذات لانه جوهرها جوهر المقدار لا انها عرض
له صفة صار بها متصفا والمتصف بالمهية النوعية او الجنسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الثاني
كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذي هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقبوله للزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية
بالمعنى الاول يمكن فيه فرض بعدين والقسمة في جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة في الجهات الثلث فهو ذلك بما هو مقدار مع قطع
النظر عن كونه محاطا بين نهايتين او نهايات يلتقي عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان يقبله في ذاته بما هو
مقدار الا ترى ان الدايرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى اجزائه التي يشاركه في انه سطح على اي وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة
من حيث هو دايرة الى اجزاء هي دواير البتة على اي وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر في غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير **قوله** والذي يظنه من يقول اه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعني الجسم
والخط والسطح فيرى ان الزاوية السطحية مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسمية مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الراي خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ المتوسط بين السطح
والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذي يتمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط الفاعل اياه الى جهة
امتداد بعد اخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكلي طرفيه حتى احدث بحركة الطول بتمامه عرض الحقيقي فحدث
امتداد عرضي من امتداد طولي فحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفين في الخط
مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط المحدث لها لم يتحرك لا في الطول وحده ليبقى خطا وطولا كما هو ولا في العرض الحقيقي حتى
يحدث سطح بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهي جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس في الزاوية المجسمة في
كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة و
الاخرى متحركة او فرض حد منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذي حمل صاحب مثل الراي على هذا
الجزاف هو جهله بمعنى السطح والجسم وبمعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يوقع في تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدايرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهي الى وضعه
الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على قطرها الثابت امور بناء هما كلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا
اذا تحرك خط في امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد مقاطع له مشتملا
على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذي يقوله هذا الانسان ليس
مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغي اليه ويضيع وقته في سماع كلامه الذي لا يعنيه ولا يهمه فضل الاشتغال
به فقد ثبت وظهر مما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مباينة للاجسام الطبيعية وليس ايضا
بعضها مبدءا فاعليا للبعض كما توهم ومن هنا لك عرض الغلط في القول بجوهريتها على ما عرفت **قوله** واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته اه الكميات المتصلة منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم في معرفة مهيات الامتداد
الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها واحال بيان
وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم الطبيعي اذ الخوض في احوال الزمان انما يناسب العلم الذي
يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذي حقيقته التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التي يتجدد
وينعدد به فبقي الكلام في ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا
العلم فشرع في بيان الحصر **قوله** فنقول ان الكم المتصل اه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة والضرورية فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعني العدد وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن

مجتمعة فالثاني هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لشيء كما علمت مثله في الوحدة
والعدد وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لبقي المقدر بلا مقدار وهو محال فهو اذن موجود غير قار
وليس ذلك في المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول هو المقدار القار اما ان يكون اتم المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض
جميع الابعاد ولقبوله الانقسام في كل الجهات وهي لا يزيد على الثلثة واطرافها الستة فهو المقدار المجسم ويقال له الثخين واما ان يكون
قابل فرض بعدين والقسمة في الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة في جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون
في الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكميات المتصلة اربعة وهي مع العدد خمسة فهذا الوجه
حصر الكميات **قوله** وقد يقال للاشياء اخر انها كميات متصلة اه اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بين الناس وضع
ما بالعرض مكان ما بالذات فالذي وقع لهم من باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم
بالعرض لانك قد علمت من طريقنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى المهية حيث انهما
متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان المهية موجودة بالذات فكذا صورة الجسمية متقدرة بالجسم
التعليمي بالذات والحركة متكممة بالزمان بالذات وكذا حكم المعدودات بالذات مع العدد كحكم ما يتألف هي منها من الوحدات بالذات
مع وحداتها فان وحدة الشيء هي وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكمم بالعرض فهو انما يكون بسبب اقترانه بما هو
الكم او المتكمم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون صفة موجودة لما هو كم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة
للكميات كالطول والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها والثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك اما
منفصل او متصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات المتصلة موضوعا للكم المنفصل سواء كانت قارة
او غير قارة بواسطة قبولها للتجزي خارجا او وهما فهي كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض وللزمان انفصال بالعرض لانقسامه الى
الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد للمتصل
بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التي يقع فيها الحركة فيقال زمان حركة
فرسخ فيقال الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته للحركة التي هي معروضة على الوجه الذي اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض
وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض كالمعروض كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذي هو عارضه ولا استحالة في
ان يكون الشيء داخلا في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء اخر كما ان الاضافة يعرض لها اضافة اخرى الثالث ان يكون كمية بسبب
حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله في موضع الكم الرابع ان يكون فعله
الصادر منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة في امور يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها زائدة او ناقصة او
مساوية او متناهية او غير متناهية لان القوة ليست ذات كمية في نفسها ولكن لانها يختلف افاعيلها فهي يختلف بالاضافة الى
شدة ظهور الفعل عليها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما
بان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كان اشد قوة يبلغ الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع
وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة على خلاف ذلك التفاوت كرمي النبال في
الهواء فكلما كان قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء النبل في الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة هي دوام شيء و
ثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المعاني فنقول اما جعل المكان
نوعا اخر من الكميات المتصلة فالغلط فيه انما نشأ فيه من جهة ما هو وبما هو من قبيل القسم الاول فوضع عارض الكم موضعه فان المكان ليس
نفس الكم الذي هو السطح بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة وغيرها من الصفات
لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا اخر من جنس ما يعرض له واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من
جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحركة للجسم الى اسفل وكذا القياس في الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان
والمساواة لاجل اتصاف اثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل توجب مقادير

ذالا

في الازمنة والامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف
ثقلا امنة على عكس ذلك وكذلك الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي هو
اضعف خفة فالذي غرّ هؤلاء القائلين بانهما من باب الكم امران احدهما ما يتوقّ عليهما من التساوي والتفاوت والتفاضل وهو
باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يفرض لشئ حد ينطبق على حد لشئ اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان
الاخران منهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته في الثقل والخفة
لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري او ميل منه كما مرّ والثاني قبولهما التجزية فيقال انه نصف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء فان ذلك
لاجل انه قد تحركت قوة ثقل حيثما نصف زمان المسافة التي حركت قوة ثقل اخر في تلك المسافة في نفس ذلك الزمان او تحركت في ضعف
ذلك الزمان حركة في غير تلك المسافة فيقال لهذا الثقل انه نصف ذلك الثقل او تحركت شئ الى اسفل يلزم معه حركة شئ اخر
ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر او شئ موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر
فاذا تحرك الاعظم الى اسفل في الة المحركة يلزم معها او بها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما او
على نسبة بعدهما عن موضوع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة
سببا لحركة خفيف الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يتبين ان الذي ليس بكم ولا متكم بالذات قد يتصف بعوارض الكم
من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه
احدهما من جهة كمية الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها يفعل في زمان ضعف ما يفعل الاخرى من الاصعاد
والاحالة او غيرهما او يفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما يفعله الاخرى وثانيهما من جهة كمية محلها فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء
في الحرارة يكون الحرارة في ضعفه ضعف الحرارة التي فيه وفي ضعفه ضعفها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة
بتبعية كمية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض
وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال
اضافية يقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل اقل من قليل اخر
بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاضلة ولا زيادة ولا نقصان
ولا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار ولكن نقول لا يكون كم في انه
كم اكبر من كم اخر ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم
اخر ولا سطح في انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط في انه خط اطول من خط ولا عدد في انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور
عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا
في نفسه بمعنى اخر من حيث له بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا في نفسه
بمعنى اخر اي له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا
بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل
يعد بالاحاد فهذه وامثالها يتوهمها كميات وليس بكميات بل احوال يعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ في ثاني رابعة الفن الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق واشار اليه هٰهنا لكن بقي هٰهنا شئ
يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكمالية والنقص الواقعين في الكم والشدة والضعف اللذين في الكيف كما سياتي امور واقعة
عند هؤلاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهي اختلافات واقعة في نفس الاضافات
عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في الماهية وذاتياتها راجعة الى تفاوت في نفس ماهيات الكميات المتصلة
والمنفصلة وكذا في نفس ماهية بعض اقسام الكيف فعندهم ان هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطين وهذا العدد
اكثر من ذلك العدد في نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شدتهما لاجل كماليتهما وقعت في نفس

مهيه

مهية البياض والحرارة لا بمجرد المقايسة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقوله
اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية
مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وتقدما وتاخرا كل ذلك في ذاتها ولغيرها بتبعيتها في اصل الحقايق
والمهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل
لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف ومن الله التوفيق **قوله** فصل في تحقيق مهية العدد
المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق مهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحري ان نحقق ههنا
لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما
هو رايه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد استطرادا لانما هو الغرض من بيان حقايق تلك
الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع ثانيا الى استيناف البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها
وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه
لا شك في ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة عددية غير ما لعمرو وله وحدة غير ما لبكر وان كان الجميع واحدا
في الانسانية فاذا تحققت وحدات في الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب
من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زايد في التصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها
عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من
المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحداتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لا لان الواحد
بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف منهما بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجريدها باعيانها عن تلك
الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات
عددية كما ذكر اعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجوديا في الاثنين فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من
الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول ممتنع لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما
ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون الاثنان اربعة ثم نكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا تبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد ذينك الواحدين واما
الشق الثالث فهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير
لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث
واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة هذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها منحلة بما ذكرنا
من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد
الذي هو من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما تتماثل اعداده واما اذا فرض
تاليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل
منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الاطلاق او اشياء او ممكنات وبالجملة
العدد كثرة حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة
حاصلة من مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن له جزء صوري
كانت وحدته تجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض
في كون واحديته بعينها مغمورة في اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان يقبل الوحدة
والاتصال للكثرة المنفصلة فهي ايضا من جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل المحض فليست

هناك وحدة يحصل من تكرارها الكثرة والعدد كما اومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه اه ومما ينبغي ان
نعلم فى هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل مهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هى من بابها
فالادراك مثلا مهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما تحت
الحس وكذا الكمية مثلا التى هى عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
فى كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذى هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه
الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية واثر يترتب عليها لذاتها فى الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير
مدخلية شئ اخر او اتفاق او عروض حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء فى الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك
ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذى لا حقيقة
له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كما فى الاثنوة و
الثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتمامية وهى كون العدد اذا اجتمعت اعداد كسوره
مكون مساوية له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزائدة
وهو كون عدد اجزائه اقل منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة
وهو اقل منها بواحد والناقصة وهى كون عددها الاجزاء اكثر كاثنى عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهى ان يكون
حاصل مضروب جزء منه فى نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهى ان يكون حاصل مضروب جزء فى نفسه مضروبا
فى نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة فانها كالثمانية مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة و
والصم وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وسائر الاشكال ككعب الكعب وكعب المال ومال الكعب وكعب مال الكعب [وكعب مال المال]
الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذا لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها فى النفس مطابقة لما فى
الخارج كسائر الحقايق التى لها وجود خاص فى الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة فى النفس وصورة كل شئ هى وحدته
الخاصة التى بها هو ما هو ولكن وحدة العدد هى وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته
ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا فى الكثير منه لانها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع
هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته
فى وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد فى نفسه وكثير لغيره
وليس بعجيب ان يكون العدد كسائر الاشياء التى يتحقق فى الواقع له وحدة وهى صورة ذاته وان كانت ذاته نفس كثرة لشئ اخر
وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة وواحدة لها خواص واثار يختص بها العشرة واما كثرتها [من حيث]
المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التى تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجئ تحقيقه فكثرة العشرة التى
تقابلها هى العشرات لا الكثرة التى هى اجزائها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين او ثلث عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله**
وليس يجب ان يقال ان العشرة اه شروع فى كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون
فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التى هى صورته النوعية التى بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة
التى لا يشاركه فيها غيره وهى منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتى الا انها حقايق
بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
محصلة ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المطلوب وان كانت لوازم ومستندة الى الامر المشترك بين الاعداد فهى مشتركة لان
لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادى
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهى الى خصوصيات ذاتية وهو المطلوب فاما انها حقايق

بسيط فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة فان القابل للشئ هو الذى يبقى مع مقبوله والعشرة لا تبقى مع القسمة فلو كانت لها مهية مركبة بان يكون لجنسها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذى هو الكثرة قابلة للكثرة ولفصلها وجود وليس الامر كذلك فظهر انها محض الصورة التى جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة و واحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما فى المحمولات الذاتية او كما يقال فى المحمولات العرضية انه كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اى يحمل عليه الحيوان المشروط بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا بط لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولة حملا ذاتيا او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التى يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتى ولا الحمل العرضى ولا حمل الذاتيات ولا حمل العرضيات الا على وجه المجاز فى اللفظ او فى الاسناد بل العشرة هى نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهى امرية صارت الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التى مبلغ جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل فى مهيته لان صورة مهيته نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول العدد من الف واحد وواحد الى ان يستقصى ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا بدل الاحاد الخواص التى له ولم نذكر الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد الاعداد صار رسما ايضا وبيانه انا ان اوردنا عددين من دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانها كما يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد ايضا فلا اولوية لشئ منها دون الاخر وليس تعلق مهية العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان يتعلق بالجميع لان مهيتها مهية واحدة ولا يمكن لمهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشئ فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور يعنى التعريف الذى يذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التركيب المذكور هى رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمستين لا بد لتحديده بهما من تحديد الخمسة مرة اخرى وينحل ذلك اخر الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعنى قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا تكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان فى اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم والمعلم الاول لهذه الصناعة يعنى ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان الستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة قوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها و التحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التى تتالف منها العدد كلها فى مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا قلت ان عددا كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب فى الذكر ترتيبا فى المذكور ولولا قصور العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك ولاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة فى تحديد الاعداد على التخيل او على العبارة يصار الى الرسوم فى الامر الواجب الذى هو الحد لان كنه الشئ يمتنع ان يحصل من رسمه **قوله** ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد اه يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول الثانى ان العدد كثرة والاثنين ليس يكون كثيرا بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظة جمع واقله ان يكون ثلثة الثالث انه لو كان عددا لكان اما ان يكون مركبا فكان واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف وهو باطل والجواب

اما عن الاول فانا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلما
لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد فظهر الفرق بين الاثنوه والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق ماهيات
الاشياء الى امثال هذه المقايسات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا يكون الثلثه عددا الا لما ذكرنا لا لكونها فردا او زوجا فان الزوجية
والفردية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل لانا
لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكم
لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
من الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب عليه ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد
واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من
العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد تام ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا يوجد
منه واحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد
وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في الشئ الاخر وزيادة وح يوصف الزايد
بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف العرض لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى
الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنوه عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية
كما في ساير الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون
بالاضافة الى شئ من الاعداد قليلا وبالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كانت
ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شئ الا وله الاضافتان وامتنع
ان يوجد شئ يعرض له احدى اضافيتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة
ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منهما ذو محوي ومحوي وجب ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوي او محوي وليس بحاو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شئ هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية لعدد ما بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس
الى شئ اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشئ اخر وذلك الشئ بالقياس اليه كثير والاثنوه هي القلة التي اقل القليل اما
قلتها فبالقياس الى عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثير كثرة بالنسبة الى عدد وانه لم يقس
الاثنوة الى شئ اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض والعظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي فله طول بالاضافة الى خط اخر هو
اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو الاطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة فالاطول ما له
طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العرض في السطح و
الثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول
المطلق اعني الخط سبب حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان
بخلاف المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هي الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب والعدم والملكة بل تقابل المتضايفين
اي اضافة ذي مبدأ مع مبدأ واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان تحقيق

التقابل

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل
المضافين **قوله** وبالحرى ان يتامل آه سيعرف فى هذا الفن على وفق ما جرى فى فن الميزان ان اصناف التقابل اربعة فمنها تقابل التضاد
ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم بضد لما يتقوم به بل
ضد الشئ يكون مبطلا له ومفسدا والثانى ان شرط التضاد اتحاد المتضادين فى الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شئ
من الوحدة والكثرة موضوعهما واحدا لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة
على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التى كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان
موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فللوحدة
والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهى لا يكون موضوعا لشئ من الوحدة العددية ولا
لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان
غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة
شانهما الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل فى موضوعه فاذا حل فى موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده
كيف وقع اى على وجه كان والجواب ان كلما كان له مبدء وعلة فكما ان وجوده بوجود ما هو مبدءه فكذلك عدمه بعدمه اذ عدم شئ منه
اذ لو بقى مبدءه القريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فلذا الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم يوجد
لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافى والتباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا بد
فالتنافى حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان لا يكونا
على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر
ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شئ منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة
لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التشبيه اذ الجزء الحقيقى ما يجامع كله والجزء المقدارى اذا حصل بطل المسمى
بالكل اتصاله الذى هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التى تالفت
الكثرة منها وبطلانها يبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزايلة على ان ابطال
الوحدة الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هنالك باق يتواردان عليه
وقد علمت ان الوحدة مقومة للموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية فى كونهما
متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة فليست
كذلك لانها متقومة بها **قوله** وايضا القايل ان يقول آه هذا احد الوجوه التى ذكرناها اولا فى نفى التضاد بين الوحدة والكثرة
والذى ذكره الشيخ قبل هذا من نفى بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة كان من وجوه نفى التضاد بين
الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التى هى من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفى التضاد بين الوحدة
ونفس الكثرة التى تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع
كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس فى غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التى تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين
لا يجتمعان فى موضوع واحد بالشخص ويجتمعان فى موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان
المطلق يصح كونه ابيض واسود ثم نقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصى كزيد مثلا
لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصى
الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل
منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية لكل شئ هى بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لها كما
هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم فى حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى يعدم بزوال احدهما عند
طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجودها دل على ان وجودها وجود مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة
ناقصة لا يابى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العدديتين من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست كل
بل لكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم مما سلف حقيقة هذا وما فيه وعليه اشارة الى
ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية
وحدة الموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد **قوله** فلينظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم اه ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا يكون شيء مما من شان نفسه او من شان
نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد
وجها به صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له الكثرة وان كان العدم منهما هو
الكثرة ان تجد لكل اشياء كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان تتوحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل ههنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان
كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او
من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيد الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيد بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست
من الوحدة والكثرة شيء من هذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا
من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا الشيء من الامكان ات وكذلك الحال في ساير اقسام الوحدة و
مقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني ان في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له لاستحالة
ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة والاخر
الذي هو عدمه امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اولى المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانهم ربتوا ما تحت الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد و
عدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر
وعدمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود
بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها لازم من لوازمها ويجوز ان
يكون للوجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال الاتصال
بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها تتالف
من الوحدة وتتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وكحركة
يوجد في السكون حتى يكون علة ابصار يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة

[illegible]

منه كبيبه

من تركيب اعدادهما فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا
ايضا تقابل التناقض كان بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه وكزيد
قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك الاعتبار غير ما هو ههنا اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم السلب للاخر وما
كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص
كانا عدما فالملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر انه هل التقابل
بينهما تقابل المضافات يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل
المتضايفين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا من
المتضايفين ولا ماهية شيء منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل ماهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت
اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما تركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان
الكثرة وان كانت في ذاتها مركبة من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين مترادفين
فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشيء بسبب الاخر وبين كون ماهيته مقيسة
اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي تبطلها الكثرة الحادثة وينافيها ليست بعلة للكثرة المبطلة بل انما كانت متقومة بوحدة اخرى
من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم
المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من
الوحدة او الحصول منها مفهومهما غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة نفسها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام ههنا
في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من
خاصية تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة بالقياس
الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك
وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالماهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على
شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متكافئين في الوجود فليستا متضايفين بالماهية **قوله**
للذات لما ثبت وتبين انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد
ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيلا ماهية
واحدة ومعنى واحدا بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيالا ومن عقل كثيرا كان عقله للكثرة بعينه
عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشيء بواسطة انه واحد ان يكون مكيالا ويعرض للكثير او للاشياء الكثيرة
ان يكون مكيلة كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون
هذه الوحدة الاضافية من كل شيء التي هي المكيال له من جنس ذلك الشيء فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شيء
بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لاستحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار
مجسم بامتداد خطي او امتداد زماني بعدد ارقام فذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح
سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات
والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب
لا التحقيق وما قيل ان الدايرة ثلثة امثال وسبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطره فامر تقريبي
وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح
يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تختلف من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون
اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والفرض

منها

منها اذا كانت بالوضع كالجوزة الواحدة والحيوان واذا اعتبرت الوحدة لشئ فكان الكثير الذي بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه هذا المعنى بل جزء من واحد مفروض بتمامه والجزء الواحد من حيث هو جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عدد اخر كما ئتين مثلا كانت المائتان عشرين في هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذي هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد ولا الخمسة منها خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس في كل ما يجعل واحدا وينبغي ايضا ان يجعل الواحد المكيال من اعرف الاشياء في ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا في الخطوط او مربعه في السطوح ومكعبه في المجسمات وفي الحركات حركة معلومة القدر التي لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هي واحدة منها من الحركات التي يكال بها ولا يوجد في الحركات الغير الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الارضية والحركات النباتات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات بل بنفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها لعدم امتدادها متفقة متشابهة الازمنة فالحركة التي يقدر ويكال بها ساير الحركات ينبغي ان يكون طبيعية اي صادرة عن مبدء فعل ذاتي وحيثية ذاتية سواء كان ذاته ... ولانه انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح في جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة في الكل فالحركة التي يقدر بها ساير الحركات ينبغي ان يكون اقلها مقدارا وحركة اعني الزمان لا اقلها مقدارا مسافة لان تلك غير متفقة في الكل والتي هي اقلها زمانا هي حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التي هي اسرع الحركات على الاطلاق فهي حري بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر الحركات في نفسها مما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس كسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهي في كل يوم بليلته يتم دورة من الفلك الاقصى فهي قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل فيها جزء يفرض ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزيتها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعوداتها فان اسرعها الذي للكرة القمر يتم دورة في سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاءها وهي التي لكرة الثوابت يتم دورة في مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما وجده المتاخرون والذي كان يجده القدماء ثلثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور والوجدان ولا قريبة التجزية فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به ساير الحركات وازمنتها يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لساير الحركات كان شيئا خارجا وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الغرض الاول اذ الغرض الاول في وحدة الحركات ووحدتها التي من قبل الزمان لانه عددها وتجزيه وكذا وحدتها وكثرتها بالذات هما اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما في الاثقال فيفرض ثقل درهم ودينار اه قد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اي بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم او دينار وايضا قد اشير الى ان المفروض مكيالا في كل جنس ينبغي ان يكون اقلها واكثرها من ذلك الجنس معنى وكما لا في الاثقال ما يوافي الصنجة المعروفة من هذا القبيل **قوله** ومن ابعاد الموسيقى اجزاء النغمة التي هي ربع طنيني اعلم ان الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض نسب مقدارية او عددية من جهة تقاطيعها وازمنة مكثها وتوقيتها النغمات والايقاع وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم وينظر في حال اتفاقها وتنافرها والثاني علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنقرات المنتقل فيها بعضها الى بعض وينظر في حال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

عن مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال له البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا او نصفا للاخرى كنسبة ثلثة الى اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشيء اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة نغمتيه كنسبة عشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتها فيه كنسبة الشيء الى الاربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتها فيه مثلا الشيء وثلثيه اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتها فيه نسبة الشيء الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات بعضها اقصر من بعض فيكال ويوزن بالقصر منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى بالطنيني لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحروف المصوتة حروف المد ويقال له حروف اللين كالالف والواو والياء وقد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة بمنزلة حرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف الحرف الساكن ولهذا عد في الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية وقد يكون صوت مجرد عن الحروف وحينئذ يكون اسبابا وبعدما عبارة المقاطع التي بمنزلة حدود المقادير فقصرها مقطعا يفرض واحدا يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقادير ازمنتها وقوله او مقطع مقصور اراد به ما يستعمل في العروض من تقطيعات الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحدا من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمتصلات وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو كثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس به كثيرة الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد اقل او اكثر واصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين او الخمسة في مثالنا هذا او كما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب اذا كان الخ اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هي التي توجد بين مقدارين يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي توجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد الجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيله بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان لو وجد واحد مجسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس بواجب ان يكون مكيال جنس امرا واحدا يكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منهما غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون عاد الضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذا في السطوح المتباينة والاجسام المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا يحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا ينتهي الى حد يكون لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيال في كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يصلح الا ان يكال

[illegible]

بذلك المكيال **قوله** ولما كان المكيال يعرف به المكيل اه لما كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال ما
هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شيء محسوس او معقول
الا ويفرض من جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا قاعدة كلية يصح ان يقال انهما ميزان ومكيال يعرف
حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن به ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها
كالخطابة والنحو ميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والمسجعات من حيث
مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة
المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت المعقولات او المحسوسات غير مدركة بالحس الا انهما مما يعرف به الاشياء
الخارجية التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا بآلة اخرى وغيرها معروفة بها فحري ان يقال لهما الميزان ومن قال ان
الانسان مكيل كل شيء فله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات
وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فبعقله يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات
وبخياله المتخيلات وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله
وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله بالحري ان يكون العلم والحس المكيلين
وبالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجهه ذلك ان الاشياء المعلومة
والمحسوسة وجودا ثابتا في نفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له
فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجية هي الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان
يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه آخر كذلك قد حصل للانسان تصورات ادراكية
اولا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون
المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال
غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل
الاشياء اولا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشأة الثانية يكون تصوره لكل شيء سبب وجوده
والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان نتصور
الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اه اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الماهية بل لامر عارض لهما هو
من جملة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية والعلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون
اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانفصال واذا انقسم واحد متصل
وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو آخر هي من اجزاء تلك الكثرة
فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها وجزؤها لكن التقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا
للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر اه
منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضايف لا يكون لشيء الا بالقياس الى واحد والشيء الواحد لا يكون
له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان مضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر ووقع كل
من الاعظم والاصغر مقابلا للآخر وللمساوي وكذا الحال في التقدم والتأخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس
يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد له
لا بد ان يتحقق بين الاعظم والاصغر فاذا لم يكن بينهما شيء كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلثة فلم يكن هناك مساو ومع
ذلك فانه يوجب في المقادير المتصلة ما زعمه من المساوي كما علمته في العلم الطبيعي فالصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلثة اعني
الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

لمقابل وجودي مقابلة المضاف وهو الاصغر ومقابل عدمي مقابلة العدم والملكة وهو اللا اعظم ويندرج تحته المساوي والاصغر
فهما متقابلان للاعظم مقابلة غير اولية بل الامر اللازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس اذ الامر العدمي لا يكون جنسا للامور محصلة
معقولة بذاتها وكذا المساوي له تقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوي الاخر ومقابل واحد اخر من جهة العدم وهو غير المساوي
ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونه لا زمانهما وكذا القياس في الاصغر واذا علمت الحال في هذه الثلثة علمت في المتقدم والمتاخر
والمعلول **قوله** فصل في ان الكيفيات اعراض اه لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم
من اقسامها الاولية وعرضيته شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض السبعة
النسبية كالاصلين فحقهما التقديم على غيرهما من المعقولات ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمها الى الاجناس
الاربعة وذكر هنالك نقوضا وايرادات وتقصيات يطول ذكرها ههنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من فصلين متساويين
مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة
للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف له تعريف للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة او اخفى منه لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها
التي هي الكيفيات والكميات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصيته التي هي اجلى فذكروا في هذا التعريف
المشهور فكونها قارة غيرها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب ٢ تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها
غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم
من مقولة ان يفعل مؤثرية الشئ في شئ وذلك الشئ في ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من
لوازم مهية الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زايدا على ذاته
بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة في الاحتراز
عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن دخول هاتين المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا
الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات فانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف
لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزائه غير مجتمعة في الوجود الاني
وهو بين ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما
يوجب تصوره تصور شئ اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير
عن الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شئ اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا
في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شئ خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان
الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصور الغير و
لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان
يقرء الاول منصوبا والثاني مرفوعا وحينئذ لا يلائم فهذه القراءة لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب
تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وجوامع العدد
كالجذرية والمكعبية مع انهما من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال
والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى

تصورها م

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على
تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج البارى والجواهر وبالذى لا يتوقف تصوره على تصور
غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه يلزم من تصوراتها تصور غيرها
لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا
به عن العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فانه يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه
الى انواع فينحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعداديات والتعويل في
الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من
الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى للشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها
بمنزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع
والمنع على الاخير فلا يصح المذكور الاوجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن
الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة
وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اى جعل الغير شبيها كالحرارة بجعل المجاور حارا او السواد يلقى شبحا اى مثاله
على الحس والخيال لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا التثقيل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات
مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء انهما من هذا الباب اقول وفيه تحقيق ما ذكرناه في الاسفار وذكر في موضع اخر انه لم يثبت
بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية
قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق
ان العدد بالمعنى الذى هو الكم لا يعرض للمفارقات المحضة والذى يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة
في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية
والفردية اولا وهو اما محسوسة اولا والمحسوسة تسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة
اما استعداد نحو الكمال اولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وضعفا طبيعيا ان كان استعدادا
شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطئ الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذى
ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا جزم بان ما يكون كمالا لا لابد
وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل
التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا او السواد يلقى شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون
متعلقا بالكم من حيث هو كم اولا يكون والذى لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هى طبيعية او في النفوس من حيث
هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان ينفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وح اما
ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث
طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذى لا يكون اما
ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث
القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متقاربة
قوله: اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية اه الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة
وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها في مباحث النفس
وظهر انها اعراض وانه بعضها في النفس بلا مدخلية للبدن في بقائه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة
النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما تبين

عرضية

عرضية الكيفيات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامس خامسة الفن الثاني من المنطق وتارة اخرى في الطبيعيات وهناك نقض مشاغبات المماريين في وجودها ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص اللون بكيفية مخصوصة لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام موجبة للانفعالات المختلفة التي تكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية في الوهم وهي مختلفة الاشكال ولاختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان بحد آخر كان طعما ولونا آخرين وليس اللون والطعم وساير الامور التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا آخر وفي الذائقة شيئا آخر وهذا ايضا خطاء كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل لبعد غور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى مظلمة وهو السواد وساير الالوان متوسطة بينهما متخيلها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكر في الطبيعي **قوله** لكنه انما يقع في امرها هل هي اعراض او ليست باعراض اقول من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحرارة جوهر وكذا الرايحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحسوس المشار اليه موجود مذاته قايم بنفسه غير مقنعة لهم في هذا الباب اذ من الجايز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ الاجسام لا بارتحال الاعراض وعدم ارتحال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور يا حدثت في المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذا كانت اصغر مما يدركه الحس ولا بمنافذها واتصالها الا انها مفترقة وبالافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر فلا يخلو اما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابل طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول اللون ويبقى للجسم اي الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس لذات اللون اذن مقدار بل يتقدر بما يحله وان كان جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا مقدار له يجتمع من تركيبه ما له مقدار وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذي يلزم اولا من هذه المخالطة والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخلو اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخلو اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء فيستحيل ان يوجد لون في جهة ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة وان لم يكن مشارا اليه فح لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل بمقابلته في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن للمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في الموضوع المقدار الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد الا في جسم اصلا فح كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام

لانها موجودة فيها وهى متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعنى بالعرض الا الموجود فى شئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقته
عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس جوز فى الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال فى اجزاء الموضوع والانتقال من
موضوع الى موضوع متصل به فالذى ينافى العرضية انه اذا انتقل من موضوع فهى بلا موضوع وصح قوامه لا فى موضوع واما
الذى يكون دايم الافتقار الى موضوع اخر فهذا الاعتبار يؤكد ان قوامه فى الموضوع لانا نقول هذا غير جايز اصلا لان الموجود
فى موضوع لا يخ اما ان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصى اولا فان كان الاول فاستحال ان يبقى
شخصه الا فى ذلك الموضوع وان كان الثانى فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصى بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما
له لكان حكمه فى استناع انتقاله عن ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجى جايز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا
الى غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال السبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى الشئ
هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب بنفس وجود السبب الاخر لان العدمى لا يكون نفس الوجودى بالذات
ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد للاخر او عدم ملكة له فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر
وعلى اى تقدير يكون افتقاره الى اى موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته فى ان يتحقق ذاتا موجودة
الى شئ من تلك الاسباب بل فى اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخ اما ان يكون اللون مثلا فى كونه هذا
اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذى هو به موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى
الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو مح وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع
مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها فى الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض
واحد بموضوعين واما اقتضاءه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا فى هذا الموضوع فكذا امكانه فيه فالذى
تعلق به امكان وجوده اولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فيعنى اقتضاءه لموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير
ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة ما فى الكتاب فى ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه فيما ذكره
فقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا فى نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذى
ذكره فى صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودا اى كون الشئ بياضا وكونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا
وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذى مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده
فى نفسه الا وجوده فى المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذى فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره
بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما له اذ حده ومعناه غير حد الجسم ومعناه بعض
الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم
الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون
الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذى يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز
ان يكون ذلك الامر بعض اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول
ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافى والصورة الجسمية مهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون
تلك المهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قوله يستحيل ان يتالف الجسم من اجتماع ما لا
قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما فى خاص ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم
المقدار فى ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة و
محل الابعاد التى هى من باب الكم لابد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذى هو الكم
وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافى بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو
بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعنى المنبسط فى الجهات الثلث على الاطلاق فمهيته غير اللون بلا اشتباه واما عن الثانى

فنقول

فنقول ان اللون امر محصل فی الخارج ذو وضع بالعرض فلو کان جوهرا خارجیا مستقلا فی الوجود لکان ذا وضع بالذات وکل جوهر
ذو وضع اذا لم یکن جسما متقدرا لا یمکن ان یترکب منه متقدر اما الهیولی الاولی فهو امر مبهم الوجود غیر محصل ولا مشار الیه
فیجوز ان یکون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهی نفس المتقدر وتمام مهیة الجسم بما هو جسم وبها یتحصل الهیولی
ویصیر بعدا بالفعل قابلا للمقادیر المختلفة ولیس الترکیب منهما اولا من کل مادة وصورة ترکیبها من امرین محصلین بل من امر
مبهم وامر محصل والسواد والبیاض وغیرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة فی الجهات والاوضاع بتبعیة
موضوعاتها فلو فرضت جواهر غیر اجسام لکانت ذوات اوضاع بالذات غیر منقسمة اصلا او فی بعض الجهات فلا یمکن ان یحصل
من ترکیبها الجسم کما ثبت فی مباحث ابطال الجزء الذی لا یتجزی وما فی حکمه ولک ان تقرر دلیلا اخر بقوة ما ذکره وهو ان هذه
المحسوسات لا شک انها واقعة فی الجهات والاوضاع لما نری من انفعال الحواس عنها بمشارکة الاوضاع وتفاوتها فی التاثیر
بحسب قربها وبعدها مما یؤثر فیه وینفعل عنها من المواد سواء کانت مادة الحواس او غیرها فلا یخ اما ان یکون غیر هذه الاجسام
المحسوسة فیلزم التداخل اذ لیست مباینة لها فی الوضع بل متحدة بها وهو مح وان کانت عینها وهو ایضا محال لان لکل منهما مهیة
ولحد تام لا یدخل فیها السواد والطعم فرید الاسود الحار مثلا له مهیة الانسانیة ولا یدخل فی حدها السواد ولا الحرارة ولا
شئ من الکیفیات المحسوسة التی یمکن وجودها فیه فثبت الشق الثانی انها اعراض جسمانیة وهو المطلوب ویمکن تحریر ما ذکره الشیخ
بوجه اخر فنقول اذا راینا جسما اسود فاما ان یکون السواد نفس الجسمیة او جزء داخلا فیه او خارجا عنه فالاول باطل لوجوه اما
اولا فلان مفهوم الجسمیة امر مشترک بین الجسم الاسود والابیض وما به الاشتراک غیر ما به الافتراق فالجسمیة مغایرة لهما واما ثانیا
فلان الجسم متصف بالسواد والبیاض جمیعا والسواد لیس بمتصف بالسواد ولا بالبیاض فیکون الجسم غیرهما واما ثالثا فلان السواد
له ضد هو البیاض والجسم لا ضد له اصلا والثانی ایضا باطل لان جزء المشترک مشترک فلو کان السواد جزء الجسم لکان مشترکا بین
الاجسام وهو بط بدیهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمیة فلا یخ اما ان یکون یصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا یصح
والاول محال لوجهین الاول انه لیس فی العالم حیز خال حتی یوجد ذلک اللون فیه والثانی انه لو فرض حیز خال وفرض حصول
السواد فیه کان لذلک امتداد فی تلک الجهة ومفهوم البعد غیر مفهوم السواد فیکون لذلک السواد مقدار موجود فی جهة
وقد ثبت ان لکل مقدار موجود فی الخارج مادة فذلک السواد موجود فی المادة فلو فرض سواد غیر مشار الیه بالحس فلیس
ذلک حقیقة حقیقة ما سمیناه السواد ونشیر الیه بالحس الا باشتراک فی الاسم دون الحقیقة التی کلامنا فیه ونحن لا ننکر
ان للمهیات الموجودة فی هذه المواد الخارجیة نحوا اخر من الوجود فی عالم اخر بصورة اخری غیر محسوسة بهذه الحواس
لکن الکلام فی نحو وجود الکیفیات المحسوسة فی هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة
عن مهیتها قایمة بها ولا یصح مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لاستحالة انقلاب العین فیکون اعراضا وهو المط
واما قول الشیخ فی نفی الانقلاب العینی انه لیس یعنی به ان یعدم هذا الخ وحاصله انه لا یتصور للانقلاب وجه ومعنی الا
بان یکون للشئ مادة وصورة فبطلت صورته وبقیت مادته مصورة بصورة اخری فاقول للانقلاب وجه اخر وهو ان یکون
للشئ وجود واحد تدریجی علی سبیل الاشتداد والاستکمال فیه علی نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد فی سوادیته
فلیس بان یکون هناک سواد اصل وسواد زاید حتی حصل فی الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلین فی محل واحد ولا ایضا
ان یکون فی کل ان من زمان الاشتداد فرد اخر من السواد مباین للذی یلیه فی الوجود لاستحالة تتالی المحدود دالغیر المنقسمة
وتشافع الانات والانیات بل هناک سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء
متفاوت الوجود فی ذاته وکذلک یمکن هذا الاشتداد الوجودی فی الصور الجوهریة فیمکن انقلابها فی نحو الوجود علی
الوجه الذی ذکرناه لکن هذه الاستحالات لا یمکن الا لامور متعلقة بالمواد الجسمانیة ضربا من التعلق ویستحیل ایضا
ان یکون هذا التفاوت الا من جهة الفضیلة والنقص والقوة والضعف لکن هذا الاشتداد للشئ ربما یخرجه عن نوعه الذی
کان فیه اولا سیما فی الاشتدادات الجوهریة واما الذی ذکره الشیخ فی نفی الحرکة فی الجوهر حیث قال لان المتحرک یکون له صورة

موبها بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وغير الجوهر ان والكلام فيه كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا فى حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالفرض ولا كذلك الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على الخلط بين الماهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذى كان اه نقول ان هذه الحدود فرضية ثم اذا فرضنا حدين جوهرين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب الماهية وغيره بحسب نحو الوجود فان الماهية الواحدة قد يكون لها انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه جنينا الى غاية كماله الانسانى له ماهية واحدة من غير اختلاف فى حده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانسانى قد استكمل واشتد فكان اولا انسانا ناقص الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا فى الوجود وقد درج فى مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية الى ان بلغ الغاية وفى جميع هذه الاطوار لم يكن ماهية الا ماهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالماهية الواحدة تكون ذات تفاضل فى الوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة فى الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى صورة تحتاج الى مقدار فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق فى زمان الحركة وانما وقعت الحركة فى خصوصيات المقدار قلنا يجرى مثله فى باب الصورة فان المادة يحتاج فى تقومها الى صورة ما لا بعينها فينتقل فى الخصوصيات الصورية من غير محذور واعلم ان لنا فى باب تجدد الجوهر واشتداده فى الوجود خوضا عظيما قد اقمنا البراهين عليه فى كتبنا ورسائلنا وعليه يبتنى كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزواله لكن الاذهان قاصرة والطبايع اكثرها مؤفة غسوقة وَالْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ **قوله** فصل فى العلم وانه عرض اه ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هى الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن عرضيتها فى مباحث النفس من الطبيعيات لكن فى اثبات العرضية للعلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فان فيه شبهة اه قد علمت ان للاشياء اى الماهيات وجودا فى الخارج يترتب عليه اثارها واحكامها ووجودا فى الذهن لا يترتب عليها اثارها واحكامها والعلم لنا بكل شئ عبارة عن حصول ماهيتها عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل ماهية يكون عين تلك الماهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازى العلم مجرد الاضافة التى بين العالم والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله مرادا هينا فقط من مقولة المعلومات وان العلم بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود فى نفسه وجعل السيد السند والصدر الامجد الصور العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضا قايما بالنفس والمعلوم شيئا اخر مغايرا له حاصلا فى الذهن غير قايم به وكل هذه الاراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتفصينا عنها وابطلناها فى كتاب الاسفار فتقرير هذه الشبهة ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس وذاتى لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات فى نحوى الوجود الخارجى والذهنى كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهنى يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة فى موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن وهو محل مستغن فى وجوده عن الصور العلمية فالذى اجاب به الشيخ عنها هو ان ماهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للمقولة ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع والا استحال علم شئ من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا فى موضوع

لافی موضوع لایصلح ان یکون رسما الا زمالہ والا لکان کل من علم ان شئ کذا جوهر علم انہ موجود ولما امکن لنا تعقل
جوهر وحصولہ فی ذهننا بل معنی الجوهر الذی یصلح للجنسیۃ هو ما یعبر عنہ بانہ الشئ ذو المهیۃ اذا صارت مهیتہ
موجودۃ فی العین کان وجودها لافی موضوع وهذا المعنی ثابت لہ سواء نسب الی الاذهان او الی الاعیان وحلولہ فی العقل
لایبطل کون مهیۃ المعقول مهیۃ شانها ان یکون موجودۃ فی الاعیان لافی موضوع کما ان الحرکۃ معناها ومهیتها عبارۃ عن کمال
ما بالقوۃ فی جهۃ الاین او الوضع او غیرهما ولیس توجد فی العقل حرکۃ بهذہ الصفۃ حتی یصیر العقل متحرکا فی الاین وغیرہ بل
الموجود فی العقل مهیۃ الحرکۃ وهی مهیۃ امر هو فی الاعیان کمال ما بالقوۃ ولایختلف وجودها فی العقل ووجودها فی
الخارج فی المهیۃ فهی فی کلا الوجودین علی حکم واحد ومعنی واحد اذ فی کلیهما مهیۃ وجودها فی الاعیان انها کمال لما
بالقوۃ فاذا وجدت فی العقل لم یکن کمالا لما بالقوۃ فیہ لم یختلف حقیقتها ومعناها وکذلک حقیقۃ الجوهر ومعناہ لا
لایختلف فی العقل والخارج اذ فی کل منهما مهیۃ حقها فی الوجود الخارجی ان لایکون فی موضوع وقد ذکرنا مثالا لتوضیح
هذا المعنی وهو انہ اذا قیل ان حجر المقناطیس حقیقتہ انہ جاذب للحدید فلیس معناہ الا انہ من شانہ ان یجذب الحدید
اذا صادفہ فاذا وجد فی کف الانسان ولم یجذب الحدید فلم یبطل حقیقتہ وهی حجر اذا صادف حدیدا جذبہ بل هو
متفق الحقیقۃ فی الکف وخارج الکف وسواء لاقاہ الحدید او لا فهو فی الکل یصدق علیہ انہ حجر من شانہ جذب الحدید
وکذلک حال مهیات الاشیاء کمهیۃ الجوهر ومهیۃ الحرکۃ وغیرهما فاذا لم یکن الجوهر فی العقل مستغنیا عن الموضوع
لم یبطل کونہ بحیث وجودہ فی الخارج لافی موضوع وقولہ فان قیل فقد قلتم اہ بعینہ اعادۃ لاصل الاشکال والجواب
الجواب وقولہ فان قیل قد جعلتم اہ تقریر للاشکال من جهۃ اخری وهو ان مهیۃ واحدۃ یلزم ان یکون مرۃ جوهرا ومرۃ
عرضا وقد منع ذلک وجوابہ ان المنع فی کون مهیۃ واحدۃ تارۃ جوهرا وتارۃ عرضا انما وقع بالقیاس الی احد الوجودین
حتی یکون فی الخارج مرۃ یحتاج الی موضوع ومرۃ غیر محتاج ولم یقع المنع من کون المعقول من المهیۃ الجوهریۃ
عرضا موجودا فی موضوع هو الذهن وربما یقرر الاشکال علی وجہ اخر وهو انہ یلزم ان یکون الشئ فی نحو واحد
من الوجود جوهرا وعرضا فان مهیۃ الجوهر اذا حصلت فی الذهن یکون جوهرا لانها مهیۃ من شانها فی الوجود الخارجی ان
لایکون فی موضوع وهی بالفعل عرض قائم بالنفس فیجاب بانہ لامنافاۃ بین الجوهر والعرض فی الذهن اذ مفهوم العرض عرض
لما تحتہ من المقولات العشر کلها مندرجۃ فی الذهن تحت العرض فلا منافاۃ بینہ وبین الجوهر الذهنی انما المنافاۃ
بین المقولات التی هی الذاتیات للحقایق المندرجۃ تحتها هذا تمام ما افادہ الشیخ فی هذا المقام وقد بقیت فیہ
اشکالات احدها ان الذی ذکرہ وان ازال الاشکال فی مجرد کون الکون العلم بالجوهر عرضا لکن یجب ان یکون العلم بکل
مقولۃ من تلک المقولۃ فیلزم من تعقل الجوهر ان یکون الصورۃ العقلیۃ للجوهر جوهرا وکیفا وکذلک صورۃ الکم فی
العقل کما وکیفا وعلی هذا القیاس ما عدا الکیف فی تعقلہ فیلزم اجتماع مقولتین فی مهیۃ واحدۃ وهذہ الاجناس العالیۃ التی
هی ذاتیات للانواع المندرجۃ تحتها استحال تبدلها علی حقیقۃ واحدۃ علی ان المنافات بین الجوهر والکیف لیست
الا من جهۃ العرضیۃ وعدمها الا ان عدم اقتضاء القسمۃ والنسبۃ معنی مشترک بینهما فاذا صدق علی الجوهر
العرض باعتبار صدق علیہ ح انہ عرض لایقبل القسمۃ والنسبۃ ضرورۃ ان الجوهر لایقتضی شیئا منهما فیکون
لامحالۃ کیفا ولاجل هذا الاشکال اضطر صدر المدققین فی انقلاب مهیۃ الجوهر وغیرها الی الکیفیۃ النفسانیۃ و
ستسمع منا تحقیق الحال وکشف المقال واجاب عن هذا معاصرہ الجلیل المولی الدوانی بانہ ان ارید بالکیف مهیۃ
حقها فی الوجود الخارجی ان یکون فی موضوع وغیر مقتضیۃ للقسمۃ والنسبۃ فهو بهذا المعنی یصلح لان یکون جنسا
من امهات الاجناس کما ان الجوهر بالمعنی المذکور جنس عال فهما باعتبار هذین المعنیین متباینان لایصدقان
علی شئ فی شئ من الظروف الذهنیۃ والخارجیۃ وان ارید عرض بالفعل لایکون مقتضیا للقسمۃ والنسبۃ
فهو بهذا المعنی عرض عام لجمیع المقولات فی الذهن فلا تمانع بینہ وبین الجوهر وکذا بینہ وبین مهیات بواقی

حقیقته

الاعراض على نحو ما مرّ في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية للشئ تحت مقولتين هذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذى يوصف بانه فى الذهن ولا محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير فى الخارج لا فى موضوع ويكون صورة واحدة تارة فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى موضوع كالمقناطيس الذى فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان فى خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والمهية واخذ الكلى مكان الجزئى فان الكلى الذى ذاته فى العقل يستحيل وقوعه فى الخارج مستغنيا عن الموضوع والمقناطيس الذى فى الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية فى الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان الكلى الذى فى الذهن له مهية لها نحو اخر من الوجود يكون فيه لا فى موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد لفرط ابهامها يصلح وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغنا عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمقناطيس فهو من جهة مهيته وان مهيته مهية امر شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهى سواء كان وجودها فى الكف او فى خارج الكف بصفة واحدة وهذا القدر كاف فى التمثيل وقال المولى القوشجى فى دفع الاشكال المذكور ان الحاصل فى الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهية موجودة فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر وهو غير قايم بالذهن ناعتا له بل حاصل فيه حصول الشئ فى الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجى وعلم جزئى وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فح لا يرد الاشكال انما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يغنى بدفع الاشكال فى كون شئ واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة مجردة قائمة لا بشئ فهى عاقل لذاته فيلزم عليه انا عند تصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم البطلان نعم الذى يمكن تصويره وتصحيحه من هذا الباب شئ اخر ارفع من ان ينالهم وامثالهم وهو ان النفس عند ادراكها المحسوسات والمتخيلات تفعل صورا قايمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا يكون الحاصل فى الذهن من القايم به لا انهما امران متغايران بالذات والذى ذكره الشيخ فى دفع الشبهة المذكورة بان المعقول من الجوهر مهية امر وجودها فى الخارج ليس فى موضوع واما وجودها فى العقل فليس كذلك غير كاف ايضا فى دفع الشبهة المذكورة فان العقل من الموجودات العينية والحال فى الموجود العينى موجود عينى فالسؤال وارد فى ان الصورة العلمية للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجواهر كيفا فى العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية وان كان جوهرا كان للجوهر وجود عينى فى الموضوع ولا فايدة فى تقييدهم مفهومات بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا وهذا كما يقال النقش الفرس المنقوش فى الجدار انه شئ اذا وجدت فى الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس مهية الفرس سواء كان فى الجدار او فى غير الجدار فالذى فى الذهن شئ واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعى نمطا اخر من البيان وطورا فوق طور اولئك الاعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد احيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس واتباعه من المشائين من ان العاقل لذاته مدرك للمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هى فى الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله فى باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع اليه فى مباحث علم الله تعالى بالاشياء وثانيهما ان نقول بعد تمهيد ان حمل شئ على شئ واتحاده به يتصور على وجهين كما سبق ذكره احدهما وهو المتعارف الشايع ويقال له الحمل العرضى وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد فى الوجود كما فى الاول سواء كان فى حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل فى حمل الحد على المحدود وغير ذلك ان الطبايع الكلية العقلية

المعقولات

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها حالا او ملكة في النفس
تصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان قلت اليس الجوهر ماخوذا في طباع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في
طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار
منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم
محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا انا نعقل الاعدام والملكات والشرور والجهالات
مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود
العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ملحوظا في
حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد للجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شيء من اجزاء حده كقابل
الابعاد والحساس والناطق صادق على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء حده نعم كل من
الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته و
انواعه فكذا باقي المقولات والمفهومات الا ترى ان مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة
على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفلك او الكم او الوضع او الاين او غير ذلك لا يلزم ان
يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم ان يترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج
لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالا اولا بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة وليس الامر كذلك
فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها لصدقها
عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص منها مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه لان حقيقة الشيء لا يكون الا مهية النوعية
قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في مهيته كما يقال
السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب
عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة
مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج
وتشخصت يترتب عليها اثارها ذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها
ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الاثار للوجود لا للمفهوم
فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوانية من الابعاد بالفعل و
التحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الاثار المعزول عن العمل فان قلت مما
حسبته من اثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم المهيات فان معنى الكم ليس الا نفس
المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى
مجردا بسيطا او كيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساما بالفعل
وادلة الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها
لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا
من المعقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها
بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذا في معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها فمن
مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد
بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعلت الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى المنهج
الثالث انه قد اشرنا ان الصور الحسية بنحو اخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة

اوجه

الوجود منفعلة كائنة فاسدة بل مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها وان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية اشبه بالفاعل المخترع منها بالمحل القابل وبهذا يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهنى للاشياء التى مبناها على كون النفس محلا لها وان القائم بشئ لابد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة فى موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه اخر لم يلزم الاشكال ولا محذور ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل فى النفس غير القائم بها هذا ما قررنا فى حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك النفس للصور العقلية من الانواع المتاصلة فهو بمجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات وصور عقلية واقعة فى عالم الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قائمة بانفسها كما هو راى افلاطن ومن تقدمه او واقعة فى صقع من الربوبية كما عليه اصحاب المعلم الاول للفلاسفة وان كانت صورا شخصية تشخصا عقليا كليا غير محمولة على هذه الجزئيات والاصنام المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلى وقصورها وكلالها عن المشاهدة القوية ما دامت فى هذا العالم لا يتيسر لها معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاءه قصور وجود الشئ اما بحسب وجوده لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشا الاشتراك كما يرى شخص من بعيد او فى هواء مغبر يحتمل عند الرائى ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او كذا قد يحتمل فى البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة العلم مرجعها الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس العلم منحصرا فى الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قائما بنفسه بل يكون واجب الوجود كما فى علمه تعالى لكن الكلام فى العلم الذى هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف المعلومات ولا شك انه امر حادث لانفسنا عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة فى ذاته فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذى يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة على نفسها او على غيرها انما الكلام فى نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فيها او لا وقد علمت انها ليست حالة فيها فلم يلزم كون شئ واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثانى انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول مهيتها وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الفرد المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل نوع جسمانى نتعقلناه فعلى ما قررتم يوجد مهيته وحقيقته معناه فى الذهن فلا يخلو اما ان يوجد مهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه وعمومه او يتشخص والاول محال اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول والثانى يستلزم ان يوجد فى ذهننا من الانسان مثلا شخص انسانى عقلى مجردا عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية اذ لو قارنته لم يجز ان يحصل فى العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسمانى فى المجرد العقلى وكذا يحصل من الفرس فرس عقلى ومن الشجر شجر عقلى ومن الحجر حجر عقلى والتالى باطل فكذا المقدم والجواب عنه فى المشهور ان الموجود فى الذهن وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشئ الموجود فى الخارج وقد علمت ما ذكرناه فى دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها ثم ليس من شرط حصول معنى فى موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه والا ان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى فان الانسان مثلا متضمن لمعانى الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و اما كلية الموجود الذهنى وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية ولا حجر فى كون شئ واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار اخر سيما بالقياس الى الوجود الخارجى والعقلى فان التحصيل والمرتكب من ان الانسانية التى فى الذهن مثلا لا يشارك الانسان فى الحقيقة النوعية والجوهرية وقبول الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة فى الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما لا مهرب عنه و

العجب

العجب ان المولى الدوانى مصرّ على جوهريّة الهيئة الذهنية قائلاً ان الجوهر مهية من شانها انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
وشنع على القائل بكون صورة الجوهر التى فى الذهن من باب الكيف هرباً عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود الانقلاب على ما ارتكبه
الزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم فى جميع الحدود التى
للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ لا فرق
بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حى ولا
ناطق وبين ان يقال جوهر بمعنى انها لو وجدت فى الخارج كانت جوهراً وكانت لا فى موضوع واذا وجدت فيه كانت قابلة للابعاد
ونامياً وحياً وذا حس ونطق فاذا لم يكن شئ بالفعل جوهراً ولا ذا ابعاد ونمو واغتذاء وحس وحركة ونطق فكيف يكون انساناً فالحق
ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة فى الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هى نفس مهيات تلك الانواع
اى محمولة على انفسها بالحمل الذاتى الاولى ودلائل الوجود الذهنى لا يعطى اكثر من هذا فى العقليات والكليات واما نحو وجودها
العقلى فيمكن على انحاء مختلفة فى القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء فى المرآة فان النفس
بحسب صفائها وطهارتها ربما يتجلى لها شئ من الحقايق الملكوتية وهذا الصفاء والتقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العملية
وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية يحصل عقيب الاعمال الفكرية وهى بالحقيقة اشراق نور عقلى فايض على النفس به تراءاى المهيات
كاشراق الشمس على الابصار به ترأاى المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها
وقوى وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف تصير
كل المعقولات ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلى فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطن وشيعته حسبما يجئ بيانه فله ان
ان يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فرداً له وجود مجرد عقلى متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال
والحركات والانفعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلى وبالجملة يتحد وجود الوجود المادى فى الجسمانى وتلك
الافراد هى اسباب فعالة لساير الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهى الصور العقلية لها فى عالم الابداع ولا يلزم كون
المعقول من شئ صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض
افراد نوع واحد اى مهية واحدة نوعية مجرداً وبعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد مهية
واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت فى الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة ونحو
موطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب افلاطن وشيعته فى وجود المثل العقلية والصور المفارقة
فى غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شئ من النقوض والمطاعن التى اوردها عليه اتباع المشائين ونحن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه
بتوفيق الله وحسن تاييده واعتصامه الاشكال الثالث ان من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا
فى ذهننا افلاكاً عظيمة وكواكب رفيعة وجبالاً شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها وتلالها ووهادها وكل ذلك على الوجه الجزئى
المانع من الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه محالا لان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها
جواهر ليست باعراض والثانى ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل فى حشو الراس وكنا اذا تصورنا
زيداً مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل فى القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون فى تلك القوة
او فى الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التى فى مقدم الدماغ فانها
قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفى الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير نهاية فان
الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد به نقضا على القائلين بان وجود
الاشباح الجرمانية بالحلول فى القوى الخيالية ولم يبرهنوا له ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يذهب على من يتتبع اقوالهم
واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصات
لصدور تلك الصور والاشباح من النفس فى عالمها الصغير الملكوتى ومظاهر ومجالى لمشاهدة النفس اياها فى عالم المثال الاعظم

كما هو رأى صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين فلا يرد نقضا ولا اشكالا من جهة لزوم انطباع العظيم فى الصغير
ولا من لزوم اتصاف النفس بها لامكان اتصافها بها كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور
لا يزيد على من اثبت المدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئى سوى هذا الوجود المادى للمفصل المستحيل الكاين الفاسد وجودا
اخر صوريا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطن الالهى وكثير من الحكماء الكبار والمتألهين اولى الايدى والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية
وجودا فى عالم اخر متوسط بين العقليات المحضة والماديات الصرفة اذ الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين
والكم والوضع واللون والطعم والرايحة وامثالها بالكلية والموجودات المادية مغمورة فى هذه الاعراض على وجه الانفعال والتجدد والاستحالة والحدوث
والزوال واما الاشباح المثالية التى فى ذلك العالم فلها نحو تجرد بحيث لا يدخل فى جهة ولا ينحصر فى مادة ولا فيها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفى ارادة الفاعل وادراكه ووجودها وجود ادراكى عين الحيوة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود
مدركها ولها نحو تجسم وتقدر وتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود واحد فلونها
عين رايحتها وطعمها وشكلها لكن على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول لاثبات
هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو رأى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئى كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقى حضورى على المرئى فيراه وكذلك صور
المرآة ايضا ليست فى البصر لامتناع انطباع العظيم فى الصغير وليست هى صورتك او صورة ما رايته بعينها كما ظن لانه مبطل كون الابصار بالشعاع
فضلا عن كونه بانعكاسه وليست ايضا منطبعة فى المرآة ولا فى جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصورة
الظاهرة منها وكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التى يدركها النفس بواسطتها ليست فى الجليدية بل يحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى فان كان له هوية فى الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة فرأت تلك الاشيا
التى لا هوية لها فى الخارج بواسطة المرائين بالعلم الحضورى وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة فى الاذهان ولا فى المواد والاعيان ولا فى عالم المعقول لانها مقدارية لا عقلية
فبالضرورة يكون فى صقع اخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء
الاقدمين كافلاطن وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك من الامم المختلفين
فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية
ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطن لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهى
نورية عظيمة ثابتة فى عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة فى عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هى جهنم الاشقياء وبعضها مستنيرة
يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل
الربانية **مكاشفة حكمية** اعلم انا ممن نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما قرره صاحب الاشراق
بوجوه احدها ان الصور المتخيلة لنا موجودة فى صقع نفسنا وفى عالمنا الخاص لا فى عالم المثال الاعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية
الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التى ندركها هى من افعال نفوسنا لا انها ثابتة من غير تاثير النفس وجعلها
اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما برهن فى مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن
جوهرا عقليا وهى عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها باقية
ببقاء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيلة والنفس وقواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا
العالم عالم الماديات والاموات فى صقع ادراكى وليس لهذه الماديات وجود علمى حضورى اذ كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غايب
عن ساير الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل غايب عن الكل وعن كل ما له نسبة مكانية اليها ولهذا لا بد فى ادراكها من اخذ صورة اخرى
مجردة ضربا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بما فى الخارج وتلك الصورة هى المشعور بها بالذات دون ما فى الخارج الا بالعرض
ورابعها ان الابصار عنده باضافة النفس الى ما فى الخارج عند المقابلة وتحقق الشرايط وقد علمت بطلانه بان ما فى الخارج لا حضور

له عند المدركة واما عندنا فبتصوير النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس
والتخيل عندنا بزيادة الشرائط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس اياها كفتح
العين وكذا في رؤية الاشياء بتوسط المرآة والتي يراها الاحول من الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كما في الاخرة صارت عين
التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي تختص بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة
النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب
الطبيعة والحس والله ولي التوفيق **تدقيق وتحصيل** تلك سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد
ان يكون قريبا من التحقيق فلنمهد لبيانه مقدمة وهي ان مهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصير موجودا لم يكن
مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير
هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يتحقق وجد الفرس فصار انسانا قلت
لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم ليس تقدما زمانيا وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز واما ثانيا فلان معنى قولنا
وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا لحق يأتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هناك امر
واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان يقال ان الوجود
وان كان وجود مهية معينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم المهية والمهية غير
مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود على المهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حري بان يسمى التقدم بالحقيقة لان
الوجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها
فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الوجود
الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا
تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلب مهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود
الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية
بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين له قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن
ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية
الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء انفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت
حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يتم عليه دليل اذ مؤدى
الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود
بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت
انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الوجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كالقدر والامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الابهام فيصير باقتران كل صورة عين حقيقتها وظاهر ان هيهنا ليست مادة
مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورة
كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل
لهذا الانقلاب امرا عاما بينهما هذه خلاصة ما ذكره صدر اعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على
من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول منه ان يتقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليت
شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة
مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة
كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل

فى الذهن مغايرا بالمهية للحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى وما ذكره من ان حصول المهية
فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى فيها على ما
كان او ينقلب فيها الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا
لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفى مؤنة هذا البحث وانت تعلم
ان القايل بالشبح لا يجوز ان يقول ان الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين المعلوم الخارجى بل هو قائل بذلك وانه يتوجه على ما
ذهب اليه انه لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو وجد
الجوهر الخارجى فى الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما بالنفس بل يقول ان الكيف النفسانى القايم بالنفس موجود فى
الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجى عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد فى الخارج
لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اى قايم
بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قايم بالنفس ولا يكون جوهرا كيف والكيف النفسانى القايم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الجوهرية
يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن
التحقيق وان كان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة فى الذهن وان انقلاب
الحقيقة مح وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة الصورية صحيح وهو ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل
صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على النحو الاتصالى التدريجى فى نفس الصورة ووجودها ثم علمت
ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذى لا يعتريه وصمة ريب ولا قصور لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات و
المهية كظل وحكاية له وليس صفة للمهية كالسواد واتصاف المهية به فى ظرف التحليل كاتصاف الشئ بالذاتى المقوم وكاتصاف الجنس
بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قوله اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا
اليه سابقا ان عدم انحفاظ المهية بين الوجود الذهنى والخارجى مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا التحرير
عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود فى الذهن الذى هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو
انتقل اليه كان عرضا موجودا لا فى موضوع هو مح والجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و
اعلم ان القصور والخبط فى كلام هذين النحريرين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كلما يكون
حامل معنى ذاتى لشئ يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى هو وغيرهما من نحيز وخلدوهما لم يتدبروا وان معنى قول الشيخ والحكما
ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع ان المراد منه ليس الا ان الموجود فى الذهن من الجوهر نفس
مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وكذا الموجود فى الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال ما
بالقوة لا شئ يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس فى غيرها فعلى هذا لا حاجة كما توهم هذا التحرير المشهور بالتحقيق
بزيادة قيد اذا وجد فى الخارج فى عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك
المعقول لان ذلك غير لازم الا فى بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلى ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل
بين مفهوم الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهو الجوهر الذهنى وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجى فاذن
لا منافاة بين الجوهر الذهنى والكيف النفسانى الخارجى والانقلاب فى الوجود يقتضى تبدل المهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين
الموجود الخارجى والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس مهية الموجود الخارجى ولا حاجة الى تكلفات ارتكبه السيد الصدر
فى بيان الامر المشترك وغاية ما قيل فى ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال لاجله انها
صورته الذهنية ومجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت فى الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود
كل شئ وجود كل شئ اخر لانه فرق بين ان يق لو وجد آ فى الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يق لو وجد آ

فى الخارج كان عين ب قولك اذا وجد الكيف النفسانى للحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا فلنا المفروض ليس هذا بل الفرض
وجوده الخارجى فقط لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فان وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود
الذهنى والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجى فوجود الامر الذهنى فى الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية
او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل ففيه ما فيه والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد
المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقايق العينية ذاتيات بها يصدر افعالها واثارها الذاتية التى هى مبادى تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات فى النفس كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها
وصارت لها حقايق عرضية لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية وكونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعانى
والذاتيات ليست لها فى ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شئ من الحقايق فان كان شئ منها
من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتى ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان
مقتضيا للنمو والتغذى كان ناميا وقس عليه الحساس والصاهل والناطق فظهر ان انتزاع الذاتيات من الذوات انما يمكن بشرط وجود
الذوات فى الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود الذهنى صلحت لان ينتزع منها ذاتيات
اخرى هى ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهى نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح
لان ينسب اليها شئ ولا يحكم عليها فلها الاطلاق الصرف والابهام البحت اذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات هو ان الذهن عند
تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجى الذى به تعين
مقولته من حيث انه جوهر مثلا او جسم ونام ونحكم عليها بما تقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس فى هذه الملاحظة
كونها موجودة فى الذهن مشعورا به وملحوظا اليه ولا مدركا كونها كيفا ولا علما مخطورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت فى الذهن
لكن لا لحصول او ايجادها بل بانها انحفظت ذاتياتها فما وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو
كيفية نفسانية فانه يحصل فى الذهن عند مشاهدة اشخاص المياه الموجودة فى المواد الجزئية وتخصصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة
روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هى مبدء المياه الجزئية وكونه مفهوما كليا يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة
لتعرفها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم فى معنى انحفاظ الذاتيات
فى نحوى الوجودين هذا ما اوردنا ان نقول فى توجيه كلام هذا القايل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبتن على اصول
صحيحة برهانية او كشفية بل على ذايعات مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق
منع ونقض وزيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك الاراء ومصادم الاهواء وصارت بكثرة المناقضات كظلمات بعضها
فوق بعض فى الخلاص عنها ما يجيرها الا الاولون ونحن انما بسطنا القول فى هذا المبحث لكونه من مزال الاقدام ومضال الافهام
ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل ان يقول فماهية العقل الفعال اه صورة هذه الشبهة
انه يلزم التناقض على الحكماء فى قوليهم احدهما قولهم ان العلم بالجوهر اى المعقول من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر
المفارقة لا يخالف موجوداتها والجواب بمنع الكلية فى كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل
المعقول من الجوهر الذى وجوده فى المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا كل معقول من
جوهر مفارق لا يخالف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زايدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله
غيره او لم يعقله وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجى
وجود مادى ذو وضع واقع فى الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها الا ان المعقول
ما يمكن اشتراك بين كثيرين والمحدود فى جهة المحبوس فى حيز المخصوص بوضع كيف يساوى نسبته الى القريب والبعيد والكبير و
الصغير والحاضر والغايب فلا بد فى كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها
فى نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجى وجودا مفارقا عن المادة ولواحقها

ومثله لا يحتاج في كونها معقولا الى وساطة صورة اخرى و لا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل له فهو بنفسه معقول بنفسه
لان التعقل ليس الا حصول ماهية شيء لشيء ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة لذاتها لا لغيرها كالاعراض والصور المادية فيكون
معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها
قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان
ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود المترجح وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها
بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانغمار والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا
ان هذا المعقول منها آه يريد انا لم نقل في شيء من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القايمة بذواتها هو
هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثالها كما في العلم الحصولي بالمهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لابد
في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شيء قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي
هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود
ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها وعقلها كلها شيء واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة
وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها
نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في
ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها وجوداتها في انفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها للذوات تلك فمقتضى قاعدة
العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة لنفس تلك الصورة حتى يلزم من
تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ
كذلك لكن ليس علمنا بها ما دمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة و لا
يصير نفسها النفس انسانية آه هذا شروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شيء من الجواهر المفارقة بوجودها
العيني صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها
انه لو حصلت ذاتها للنفس يلزم ان يبقى ساير النفوس فارغة عنها جاهلة بها وهو مع بيان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها امتنع لها حصولات
متعددة فكما ان الشيء الواحد يستحيل حصوله في امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات
الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبدت بها نفس واحدة فلم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي
كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يعزب عن علمها مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء كما هو شان ذلك العقل وهو مح وثالثها انه يلزم حدوث العقل المفارق وهو مح وذلك لان هذا النحو من الوجود
حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما يوجد لها اولى بالحدوث لان وجود شيء لشيء متفرع على وجوده متاخر عنه
وان كان غيره بالعدد يلزم هذا الخ مع تخلخل وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجواهر المفارقة وقد ثبت استحالته **قوله**
وما قيل ان شيئا واحدا بالعدد الخ لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري بانه يلزم من ذلك ان يبقى
النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشري بقاء ساير العقول
البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شيء واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه
يعلم بادنى تفكر واحال بيانها الى المذكور في علم النفس والمذكور فيما سياتي من مباحث المهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد
لمواد كثيرة امر مح سواء كانت المواد مؤثرة فيها او لا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشا هذا الوهم ان كثيرا من الناس ظنوا
ان الكلي الطبيعي كماهية الانسان لا بشرط قيد اخر من العموم او الخصوص او غيرهما امر واحد بالعدد ويوجد في مواد كثيرة فان المعقول
منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة بعينها منطبعة فيها

ويجيء في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة الماهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد او يكون منشاءه ان
القايلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لماهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا
لماهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا الكل ماهية ويحتمل ايضا ان يكون منشاؤه
ما ذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالعقول الهيولانية على مذهبه تصير موادا مصورة بالعقل متحدة
به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك اه قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي
سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات
من ان الانسانية المقارنة بخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي تقارن خواص عمرو وكان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود
متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها كلها في الوجود الخارج حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا سيتبين في الصناعة
انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها صور
المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة
عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها او النفس يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عاقلا ومعقولا واما تصورها
لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقول من ان ذات النفس يصير هي
المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه
اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان لنا في تصحيح ذلك المذهب خوضا عظيما لا يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب
العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول بالمثل النورية
والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد بقوله وسنخوض بعد الى الخوض
في ابانة ذلك هو ما قد تبين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون
الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير
الموجود منه في مادة اخرى وعقل اخر بالعدد وشنع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة
او ما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية اه لما ابطل
كون الذوات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول
المعلوم للعالم به وحيث ان العلم بالشيء منحصر في احد امرين اما حصول هويته العينية للعالم بحيث يكون وجود المعلوم في نفسه
ووجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول ماهيته ومعناه دون
هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول فبقي الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرع على ابطاله
ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معانيها مهياتها اي المعاني التي هي مهياتها لا ذواتها اي اشخاصها ولا
فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها ومهياتها الا
في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة باغشية خارجة عن مهياتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل
لب معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يخالطها
امور غريبة مؤثرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتطهير مطهر بل اذهب الله
عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل
المهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد من تجريد للمدرك عن العوارض كلها او بعضها على
مراتب الادراكات حسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا
وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شيء منها نعم العقل يميز بين
الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والتشخص والمهية والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب والمجموع شيئا

ولعله لا يفيد على التميز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة فى الوضع وانما المانع من التعقل نحو الوجود الحسى والخيالى والمادى وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادى فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود الادنى بالوجود الاشرف فالوجود اذا كان ماديا محضا لم يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه ذا وضع مكانى وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود كما مرّ سابقا من البرهان على ان المادى الخارجى سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس يصير ياخذ صورة المحسوس بشرط حضور المادة المناسبة لها والصورة التى يشاهدها الحس غير الصورة التى فى المادة ولها نحو اخر من الوجود الطف واشرف واقوى من التى فى المادة وهو عندنا غير قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قايمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ما ثلة بين يديها يشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها وجود نورى ادراكى ثم بعدها درجة الادراك الخيالى والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو موجود فى عالم ادراكى جزئى ونشاة جوهرية قايمة لا فى مادة ولا فى مظهر اخر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل عينى وجوده العينى عين الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة فى وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هى موجودة فى الدماغية وانما هى كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصويرها تلك الصور فى عالمها الخاص الادراكى ثم درجة الادراك العقلى والوجود الظلى وهو فوق النشاتين وغاية العالمين ومدركه من الانسان هو العقل النظرى البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل وصيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومدركاته ثلث كما ان العالم ثلثة فالانسان الحسى مدرك المحسوسات والانسان النفسانى اعنى الخيالى يدرك المثاليات والصور الغايبة عن هذه الحواس بحواس باطنة نسبتها الى هذه الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلى يدرك صور المفارقات العقليات بل هذه الدرجات ثلث ثابتة لجميع الانواع الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما الوهم فهو ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هى بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة فى الوجود ولا لمدركاته عالم اخر وهذه امور ذكرناها ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس ههنا موضع بيانها والغرض ههنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوايد فان حكم الزوايد كحكم اصل الذوات فى امكان تعلق الادراك الحسى والخيالى والعقلى اليها بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية وارجع الى ما كنا بصدده

قوله وهذا الذى قلناه انما هو اه معناه ان الذى ذكرنا من ان الحاصل فى العقول البشرية انما هى معانى مهيات الجواهر العينية التى هى اعراض قايمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود لنا من الجواهر ذواتها لا لان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجة مستندا بان الحاصل فينا معانى مهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به من ان للجواهر الخارجية وجودا عقليا كليا فى الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لقولنا هى المهيات العقلية من الجواهر والمهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا وجودا عقليا لا فى موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجودا قائما بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم لما عرفت ان حكم المهية الموجودة فى الذهن غير حكمها فى الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغايب كما فى اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذى ذكرناه هو نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجى على اى حال وكيفية هل يمكن ان يكون لها وجود عقلى قابل لان ينالها المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى هى هيئة عرضية هى الاثر الحاصل منه فى العاقل ام لا لان ذلك يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطون بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما هو مذهب فرفوريوس

قوله فنقول ان المعقولات سنبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون فى نفس او عقل وما كان من اشياء مفارقة فنحن وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان تتاثر منها فيكون ما تتاثر به عنها هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليمية مفارقة فانما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها ولا يكون انفسها يوجد لنا منتقلة الينا وفى بعض النسخ منتقلة بدل منتقلة فقد بينا ابطال ان هذا فى موضع بل الموجود لنا منها هى الاثار المحاكية لنا لا محالة وهى علمنا بمعنى الفاظه وانه لا اشتراك فيه ولنا فى جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه يحتاج بيانه الى موضع ابسط من هذا

انتش.

س وعلى ابطال القول م

على عدة امور احدها ان العاقل سواء كان م

الموضع بالجملة ان هذه الاحكام من الشيخ ومتابعيه نفسا او عقلا او الها لا يعقل بالحقيقة الا ذاته وما هو صفة ذاته والآخر ان النفس الانسانية منذ اول
حدوثها الى غاية كمالها لها درجة واحدة في الوجود وحد واحد من الكون وانما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زايدة عليها خارجة عن حقيقتها بناء
على نفي الاشتداد الجوهري والحركة الذاتية والآخر ان مهية واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد وبعضها
حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس المهية بل في وجودها والآخر نفي الاتحاد العقلي
بين العاقل ومعقوله ونفي الاتصال العقلي بين العقل الانساني والعقل الفعال والآخر انكاره للصور المفارقة والتعليميات ولنا في جميع هذه
المسائل مقاومات حكمية ومباحثات وتقويمات وتحقيقات سنذكرها في مواضع يليق بها **قوله** وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا
لما ثبت وتقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل منه اثر في ذاتنا والا لاستوت حالتنا قبل الادراك وعنده وذلك الاثر
لا محالة امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا الشيء يحصل لنا امر كمالي لا انه يزول عنا شيء بذلك الاثر الوجودي لا بد ان يكون مناسبا
للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علمنا به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما بينه فهو معناه ومهيته ولا يخ اما ان يكون حصول ذلك المعنى
والاثر في نفوسنا او في قوانا البدنية والثاني مستحيل لان المعاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى
الجسمانية لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ولو بالعرض
والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي ان تلك المعاني والآثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مفارقة
كانت او مادية انما يحصل في نفوسنا لا في ابداننا **قوله** لانها آثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء آه يريد بيان عرضية الصور
العلمية الحاصلة للنفوس من الجواهر العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها آثار مطابقة لها وليست ذواتها بعينها كما مر ولا
ايضا امثالها المشاركة لها في نوعها والا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع له من غير اسباب مادية مقارنة لوجودها وهو
مما قد بين امتناعه فبقي انها اعراض قايمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخ اما ان يكون نفس ذواتها او امثال
ذواتها او امثلة ذواتها وصور معانيها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون لذات شخصية نحوان من الوجود واما
بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقي الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قايمة بنفوسنا
فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلوب آه في هذا الفصل ووجد في بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وفي بعضها
كلام يوجد هذا في الفصل وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق بيانه بالعلمين لكن في كل منهما بوجه فان كان البحث
من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لايقا بالطبيعيات هي فهذا
المقام كلمة وهي ان العلم ليست حقيقته منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقته واحدة
متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتأخرا هو في الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس و
في الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيدك ايضاحا **قوله** فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها آه قد علمت ان لمقولة
الكيفيات اجناسا اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن مهياتها واقسامها واحوالها في المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو
وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادية كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة
والشهوة والغضب وقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته في الفصل السابق
ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتشارك والتباين والصمم والجذرية والمجذورية والتكعيب وغيرها وكالكرية والاستدارة
والمخروطية والاسطوانية وساير الاشكال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها وقع في هذا الفصل حيث قال وقد بقي جنس واحد
من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هي التي يعرض
للكميات هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان الشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية
للجسم المعدود وما يعرض له او اعترض ههنا بان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن
هناك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية على الاطلاق ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء
مخصوص وفي كلا القسمين العارض من عوارض الكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بنفسه غير ملون بل بمعنى كونه ملونا

انّ

ان تجد ملونا عالخلقة ملتئمة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا الحاصل الاول للخلقة هو الكم وهذا
الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة
الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة لا يكون
من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض
الكم بما هو كم وكذلك حكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فنقول ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على تقدير
تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه
في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له بالاعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون
ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقائق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبائع
الصنفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من
من الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون من امور لها عند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن احوالها واحكامها
واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها بالاصالة ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة وكذا الصادرة عنه والكتابة وغيرهما **قوله**
واما التي في العدد كالزوجية والفردية اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية
والعادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها لا الثلثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض
الثاني الشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون
وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقبب نوعان مختلفان من السطح
وكذا المستديرات منهما المتفاوتة في مراتب الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والسطح والتقبيب من الكيفيات
العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وينابها منابها لصعوبة التعبير عن حقائق الفصول بما يدل عليها
انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس او المتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا
من الامور الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل
تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعقل شيئا من الاعداد الا بعد ان نعرف زوجيته او فرديته لا بعد التامل والنظر فظهر انه ليس ولا واحد
منهما بذاتي لما تحتهما فهما من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد يمكن تعقلها لكنها
وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها بدونه فعلم انه من الكيفيات العارضة وقس عليه نظايره واما اثبات
وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية والتشارك والتباين وبعضها مبرهن عليه في فن الحساب ثم ان الظاهر ان التقابل بين
الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر عدمي فعلى تقدير
ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد من الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة عنه فان الناس
يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي **قوله** واما انها اعراض اه يريد بيان عرضية الكيفيات
التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال يكون اعراضا وانت تعلم ان هذه
القدر لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسا له او فصلا او نوعا فكون هذه الامور متعلقة بالعدد
يمكن ان يكون بكونها فصولا لانواع الكم المنفصل او انواع العدد ومتى كانت كذلك كانت داخلة تحت الكم المنفصل بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود
وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس ماهية ووجودا فلم يثبت كونها من الكيفيات فالاهم هاهنا اثبات كونها صفات
زايدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغنى عن بيان عرضية الكم **قوله** واما التي تعرض المقادير فليس وجودها بين فان الدائرة والخط
والخط المنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها الا ان سائر الاشياء انما تبين
بوضع الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك سائر الاشكال لانه قد علمت ان عوارض الكم المتصل اما الاشكال واما
الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبيب ونحو ذلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو اما مسطح

[illegible]

او مجسم والحد للسطح يكون خطا وللجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن حد للشكل اذ الهيئة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا
الخط باعتباره مشكلا وان كانت احاطتهما به تامة لا كما زعم بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدا واحدا
فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب والحدود قد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة
النوع كما في نصف الدائرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل مشكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث
الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح وللحدود ولذلك تحمل
عليه ولا عليها فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان
يراد به السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقايق المتاصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احدهما بالذات
فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري فاذا ثبت هذا ايضا فيشبه ان الرسوم
المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل اخر او اعظم
او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف
كل من الباقيين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار وللمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع و
المدور غير التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه ويتصف
باوصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كمتصل من نوعه
ضرورة وليس جزء الدائرة دائرة مطلقا ولا جزء الكرة كرة البتة ثم من الاشكالات الواقعة في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيقال ان
الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان نقول قد عرض
هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال النقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة
العين ويقال لكون الشيء مجاور الشيء اخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع الاضافة ويقال وضع للهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من
باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فنقول ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف
والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة
فهو منها فان المربع لا يحصل الا باربعة خطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من باب
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت اليسوا جعلوا الكيفية ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا ماهية الكيفية
التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان توقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
يحصل للشيء بسببه هيئة نسبية بين اطرافه لا ان تلك النسبة عينه او جزءه بل الشكل هيئة قارة وما بين الحدود اضافات كالمثلية في اليسرة والفوقية
والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية
لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدائرة والكرة مما لها حد واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان يحدث لها هيئة
خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس للكيف وان لم يسم اشكالا لعدم صدق
الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او حدا محيطا او محاطا هذا هو الكلام
في ماهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا
والمضلع كالمسدس في البعد دائرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال بل هو يصادر على الاستقلال الا بعد

الاستعانة بصاحب هذا الفن في اثبات البعض وما يتوقف عليه من المقدمات حتى يتمكن لاثبات البواقي لان ساير الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما انما يبين له بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صحت الدايرة او وجوده انما يبين اذا وضعت دايرتان متساويتان مرت كل واحدة منهما بمركز الاخرى ويتقاطعان على نقطتين فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احدها بين المركزين والاخران الخارجان من المركز الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونهما متساويتين وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة على طريقة المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا ادير دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى متساويتين متقاطعتين قاطعتين على القيام اي اديرت على قطرها الى ان اتمت نصف دورة او ادير نصف دايرة على وتره دورة كاملة واذا ادير قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة يحصل منه الشكل البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف يحصل من حركتهما على وتره الشلجمي واذا تحرك المسطح الاهليلجي اعني الحاصل من احاطة قوسين متساويين كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطوانة المستديرة فيصح وجوده بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما عموديا عليها قاطعا بالحركة مركزها ذلك الخط هو سهمه وقاعدتاه هما الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا اثبت احد ضلعي القايمة محورا وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قائم الزاوية وان كان اطول منه كان منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد الزاوية ويسمى الضلع الثابت قاعدة دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث لسكونه لا يفعل شيئا هو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها يفعل السطح المستدير واما سطحه فيفعل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير ليس شيء من ضلعي القايمة كما توهم عبارة الشيخ لان مرسومه لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل وللاسطوانة والمخروط اقسام اخر غير المستديرة من المضلعات وكل منهما قد يكون مايلا كما يكون قائما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة اخرى قطرها اعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر الاخرى دورة تامة واما المضلعات من الاشكال فما يصح وجودها كالمكعب واشباهها فهي ايضا على طريقة المهندسين اما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه والثاني كجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات يحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة اضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة ذات اربعة اضلاع مستطيلات فهذه كلها على طريق المهندسين يتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما ينكر وجودها المتكلمون الدايرة التي يبتنى عليها اثبات جميع الاشكال المستديرة الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكر هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهر ما يحيط به وهو مقدار ظاهر ما يحيط به فيلزم منه ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي سعة دايرة الفلك الاقصى لدايرة الارض السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في الاجزاء وثانيهما ان ابطال الجزء مبتنى على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتنى على ثبوت الدايرة ونفي الدايرة يوجب نفيها **قوله** فنقول لما علم مذهب من يركب المقادير الخ يريد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على طريقة الحكمة والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الفرجارية او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس ربما يغلط فنقول اذا فرضنا على اصولكم طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم اذا ازلناه عنه ووضعنا على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكثر على الصحة امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا يفعل بجزء جزء الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا ينقسم هف ثم لا يخ اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او وقعت فرج بينها فعلى الاول صحت الدايرة وعلى الثاني لا يخ اما ان كانت الفرج بقدر وسعة الجزء او لم تسعه فان لم تسع لزم الانقسام والا تم الدايرة بالزيادة وهكذا يفعل ان كان في بسيطها

فرج او تضاد وليس الا الادخال والا فالاحتواء فيه الخلل ويستوي فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام وكذلك التضريس الذي ازالته يوجب فرجة اقل من الجزء وايماء الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز على انه لا صل الجزء فهذا لا يمكن وجود خطين جوهريين متحدين بطرفاهما من جانب متماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المجاورين الى المركز **قوله** فان قال قايل انه اذا لو سوّاه اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى بين كل جزئين منها الاجزاء لاستلزامه انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر له ولا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذلك الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القايم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات المدّعى على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فهو هل كان بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما وعدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذي هم قالوا اليه استقامة وامتداد ام لا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما يلزمه من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانت او جوهريتين امتدادا ومحاذاة يملاء هما من الملاء اقصر ما يمكن ان يوجد بينهما من الملاء او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين انما يتحقق ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد كذب بمتن الجهالة ونزل الى منزل البهيمة لان جميع ذلك مما يسهل على البديهة تصوره والوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات يابى عن تصور ما ارتكبوه **قوله** على ان الاجزاء التي لا تتجزى الخ قد علمت ان اثبات الدايرة على اصل الجزء الزامي على القايلين بالاجزاء وافق على قانون الجدل لان الدايرة الحقيقية هي الحاصلة من سطح مستوي حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقايق بسيطة وحدة والداير على اصل الجزء ليست امرا وحدانيا لها وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وجود وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينها فرج وخلل بل لا بد فيها وفي محيطها فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والموقوف من الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة **قوله** واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية يعني اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبنية على الدايرة ويلزم من اثبات الدايرة اثباتها كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمها بقسمين متساويين وبهذا يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه وكذا نسبة وتر الزاوية القائمة في المثلث القايم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة صمية لا تشارك فيها وهذه النسبة مختصة التحقق بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شيء واقله الجزء الواحد كالعدد ومنها انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة فيه جذر مايتين بشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القايمة يساوي مربع الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين ههنا مائة جزء فمربع الوتر مائتان فيكون الوتر جذر مائتين والمائتان اصم الجذر وذلك يوجب الانقسام قال استادنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان لاصم الجذر جذر ذا كسر في الواقع لكنه لا يمكن لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قايم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان المجذور هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه واذا ضرب صحيح وكسر او مجرد كسر في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسرا من جنس اخر فلا يمكن ان يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او ذو كسر نحو التقرير ههنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان لا يكون لمثل هذا المثلث وتر اصلا لا شبهة في ان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسرا لكنه غير منطق واذا كانت ثماني ذراع كان ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح مجرد ولا مع كسر عددي يحصل من تكرر امثاله واحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه كل ما يكون جزء مما

يفرض واحداً ويتوهم له الناقص عن ذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج واصم وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد
الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد الصحيح ولا من مجموع الكسر حق ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي المنطق لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها انه لو فرضنا مثلثاً قائم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان الظاهر
خمسة والاخر واحد كما هو كانت العبارة هكذا والتغيير من الناسخ كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالحماري واكثر من ثلثة بالعروس فيلزم الانقسام ومنها
ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضربه بمجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من خمسة
اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين
ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر
ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة
المذكورة لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة مبنية على تحقق الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء **قوله** واما اثبات الدايرة
على اصل المذهب الجزوي اه قد علمت ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي
حقايق بسيطة عرضية والتي تثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها
فيجب عليه اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة **قوله** واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي
خطاه يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك
الاصل اشارة الى ان يلزم عليهم ما ذكر من سد المفرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن يصح عقله ويبقى على الفطرة
الانسانية وانما ذكر ذلك اذ عليه مبنى اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط
مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك
الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للثلثة بحيث يبتدي من مبدأ الخط الاول
وينتهي الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا فيلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا شبهة
في تحقق سمت مستقيم بين تينك الطرفين ونفوذ الوهم وقعا في شعاع النظر او الخيط تيسيرا او مجيبا اقربهما الابعد العجب ان حنين بن اسحق
حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف
وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة الموضوعة في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجري في اصل
الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة **قوله** فنقول قد تبين في الطبيعيات اه هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدايرة وهو انه قد ثبت
في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل
والوضع والاين والحركة وغيرها وتبين ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا وفيه اختلاف امتداد
وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كل ما يفعله الا واحدا وليس
هذا المطلب مبنيا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم
البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا وجسميا وسطحا ولونا غبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا في الحيز وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة
ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد
لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد
فلابد في ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية لمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية
فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيه الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى
شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكري من الاشكال كالبيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسايط من الاجسام
كرية الاشكال واذا تبين وجود الكرة صح وجود الدايرة اذ يمكن قطعها بالبسيط المستوي واذا قطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المطلوب
قوله وايضا يمكننا ان نصحح ذلك اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدايرة وهو يبتني على مقدمات منها انه اذا كان خطا او سطحا واقعا على

على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق والموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط آخر او سطح آخر يكون وضعه غير ذلك الوضع و يكون الثاني
بحيث تلاقي الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطي الزاوية قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح
بانتقال الجسم الذي فيه الى الاول حتى يصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمت الملاقاة او بدونها او موضوعا في موضعه
قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف في الوضعين والموضوعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد في زمانين بان
يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع آخر نسبته بحسب هذا الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعي الزاوية
الى الاخر فحكم الجسم الواحد في تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط او السطح في تعدد الوضع الواحد منهما فاذا تقرر
هذه المقدمات نقول لو لم يكن في الوجود استدارة حقيقية وكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الانتقال في الوضع
البتة فاستحال ان يصير الموازي لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض او مسامتا له
اذا تحرك فيما بين العرض والطول على وجه او صار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال في المقاطع لجسم اذا الاتجاه بالحركة لان
الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة التقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كما مر مطابقا له
بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت ذاهبة في جهة الطول او العرض او السمك من الجهتين لكل منهما او لجهة
كيف كانت او في سمت آخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط حافظة في تحركها خطا مستقيما غير مشتمل في وضعها بمثل
الانحناء او الانكسار فانه لا يلتقي ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته
بل لا بد في ذلك من حركة يفوق من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه
والاخر ينتقل فيلزم منه الدور البتة كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة
واحدة فلا يمكن حركته الا وترتسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة تفرض فيه دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم في موضعه جزء غير احد
الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى ولكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه
فيكون احدهما وهو الابعد اعظمهما دائرة واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغرهما دائرة وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا في الوضع
على اي التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالتضعيف الى ان يتم فان نسبتها الى الدايرة نسبة
الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علة التمامية والعلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سنبين **قوله** وهذا على الاصول الصحيحة اه يعني ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة الثالثة مبتني
على [الاصول] الصحيحة الثابتة عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء التي لا تتجزي وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة
بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرف منه على من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذي ذكر ان القايم على سطح
لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا ويفعل طرفه دورا انما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فان
لا يمكن اثبات الدايرة على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج واذا الزوايد في الدايرة المحسوسة المضرسة فهي ينافي مذهبه
من انكار الدايرة او اثبات الاجزاء ونفي الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة لزم منه بنفسه او بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء
اثبات الاتصال **قوله** فايضا لنفرض جسما ثقيلا اه الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزئي
من الجزئيات القاعدة الكلية ومعناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه اثقل قايما على ذلك السطح ملاقيا
لسطح طرفه الاخف قياما معتدلا لا معتدلا بالشاقول ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه
الاخف الادنى الى نقطة تماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا بالدعايم والاثقال ميله الى الجهات فهو مما يستمر ثباته وسكونه
ثم اذا اميل الى جهة بسبب خارجي او زوال الداعم حتى سقط فيحدث ربع الدايرة او نصف دايرة او خط منحن اذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة المماسة
منه في موضعها او لم يثبت فان ثبت فصلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقطة التماس
منه فلا يخ اما ان يكون حركتهما عند حركة الطرف العالي الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون قد فعل كل واحد من النقطتين نصف
دايرة بل كل نقطة موجودة فيه فيفعل نصف دايرة الا نقطة واحدة ساكنة هي المحاذية بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك وهي مركز الجميع [ومنه]

الانفصال الدوائر بعضها مرسومة من الحركة الهبوطية وهي التي يكون النقاط الراسمة لها من الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من الحركة الصعودية و
هي التي حصلت من نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انضاف احد القسمين مما يوجد لو تمم من القسم الاخر تتم به دائرة كاملة اذا كانا متساويين في
البعد عن المركز وعلى الثاني فيتحرك النقطة حركة انجرار على السطح فيفعل النقطة الاخرى خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانجرارية
لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية فظ لان الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركة الماء
على وجه الارض فليست كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز والحال الصحيح الى حسب النوع بل هي ايضا الى المركز لكون ما يتحرك اليه مكانا اسفل
فيتحدر اليه بسيلانه وانفصال الاجزاء بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقودان ههنا اعني مكان المتحدر وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر
فالقاسر ههنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث دفعها لثقلها للاخف فهي اذا دفعت الاخف فاما ان يدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور
واما الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها البعض وعدم
الانعطاف والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية من حيث انها اثقل من المتوسطة
يقتضي حركة اسرع الى الزوال والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطأ فلا بد من سبقة الاجزاء العالية المتميلة في الحركة على ساير
الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانفكاك بحيث يكون نزولها على اقصر المسافات فيضطر العالي الى ان ينزل على سبيل الاستدارة
وان يدفع السافل الى جهة الفوق كذلك فالحيثيات ان لم يرفع العالي السافل لا يمكن ان ينحدر كطرفي الساهين فان الاثقل لا ينحدر الا اذا
شال الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى اسفل بالطبع والاخر الاخف وهو الذي يميل الى
فوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فكما يرتسم من حركة كل من الخطين
المعطفين الدائرة الخطية فيرتسم من حركة كل من الخطين الدائرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسوم في هذا القسم انصاف الدوائر وفي القسم الاول
ارباعها لكن قد مر انه اذا ثبت بعض الدائرة صحت الدائرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدائرة على هذه الانصاف **قوله** فبين انه ان لم
عن المحدد الجسمانية معناه انه قد تبين بما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانجرار مما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا
بالقسر فعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك او متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدائرة اصح
وانما قال اصح لانه ان تحرك ايضا كانت صحة وجود الدائرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة اولا بل يلزم من حركته التي بالقسر وتكون
الى فوق وجود دائرتين لان بعض الاوهام ربما صعب عليها ادراك ان الزوال لا يكون الا الى فوق بل جنب او جوزت ان يكون حركة الجزء
المماس منجرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدائرة بل المنحني **قوله** واذا ثبتت الدائرة ثبت المخروط يريد اثبات الخط المنحني
الغير الدوائري والشكل الحادث من السطح المماس له وذلك لانه اذا ثبتت الدائرة ثبتت اقسام المثلثات وثبت المثلث القائم الزاوية والسطح
القائم الزوايا واذا ثبت المثلث صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القائمة محور الاثر ويدار عليه المثلث الى ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت السطح القائم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محور الاثر ويدار السطح الى ان يعود
الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح مار في اي غير موازي للقاعدة ولا مار على السهم والا لحصل على الاول دائرة
حقيقية وعلى الثاني اما مثلثا او سطحا قائم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيط خط منحن غير دوائري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط
لا تخلو من حزازة لانه يدل بظاهره على ان رأس المخروط هو الواقع في جانب الزاوية القائمة لذلك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه
مخروط بل لا بد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قائمة وقد اومأنا اليه فيما سبق **قوله فصل** في المضاف لما كان اثبات وجود المقولات
الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها
وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطق من بيان ماهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه
شكوك يحتاج الى دفعها فلهذا انعطف اليه بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية **قوله** واما القول في المضاف فاعلم ان
المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض
وغيره فان الابيض مثلا اما يقبله البيان بعضه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض
ثم لما كان الوقوف في اول الامر على المركبات اسهل من تحليل بسايطها وتمييز بعضها عن بعض لا جرم الحكماء كانوا يتكلمون في هذا الباب اولا

في المضاف

فى المضافات جملة ثم فى الاضافات الحقيقية ثانيا المضاف هو الذى مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة
والمضافات المشهورية المركبة والمراد بكون المهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون المهية يحوج تعقلها الى تعقل شئ خارج عنها والا كيف كان
فان الملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها مع ان مهيات الملزومات ما غير متصورة بالقياس الى مهيات لوازمها وذلك لوجوب كون المهية التى هى اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتقرر له
وجود لا فى الذهن ولا فى الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالاب مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له فى الوجود الا لكون ابنه موجودا فان
الاضافة هى باعتبار صفة الشخص من حيث انه غير موصوف بصفة اخرى يماثلها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوى والثانية كالاب
والابن والعلة والمعلول ولك ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم مهيته معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة
او الى نوع منها فيكون تعريفا للشئ بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذى ذكره فى تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج عنه وبه انه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور فى معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك
قول بعضهم ان المضاف هو الذى وجوده انه مضاف ويمكن الاعتراض من جهة الرسم الاول ان المضاف الذى يؤخذ فى الرسم ويتضمنه هو المضاف
بالمعنى الثانى اى ما يصدق عليه مفهومه كلفظ القياس ولفظ المعلوم ونحوهما الا المضاف الحقيقى البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد
فى كون معرف الشئ مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد ولا يلزم فيه توقف الشئ على نفسه بوجه عن الثانى ان التعريف للتنبيه
والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تنبيه الفرق بين البسيط والمركب فينبه بان المركب جزء من مقولة اخرى
وجوده قد لا يكون وجود المضاف بل اما جوهر كالاب او كم كالمساوى او كيف كالشبيه او غير ذلك فالمضاف الحقيقى هو مهية وجودها بعينه وجود
مضاف فالحق ان يعرف المضاف ولا بانه الذى يكون مهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقسم ذلك على قسمين احدهما ان يكون له مهية وراء هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل على الحيوانية وهى معقولة فى ذاتها الا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له مهية وراء ما هى
معقولة بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقى كالابوة وبما ذكر ثبت ان الرسم الذى ذكره اولا صحيح وهو تعريف شامل للمضافين الحقيقى والذى
يدخل فيه الحقيقى وغير الحقيقى فلا يكون تعريفا للشئ بنفسه حيث ظهر ان المضاف اما نفس المهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقى او
مشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا فى اوايل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة يعنى
ان النظر فيها لا الى النسبة فقط بل بزيادة انها ايضا بها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط بانه يستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر
عليه ولهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف حسبما نبهناك عليه موافقا لما قدمه فى قاطيغورياس
المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود متمايز عن وجود ما اتصف بها كان عرضا لا محة لانها حيث لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته لذاته
بل انما يعقل دائما حالة لشئ مقيسة الى شئ اخر فمثلها اذا فرض موجودا كان موجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة فى الوجود
الا وهى عارضة لشئ لا محة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى اما عروضها الاولى فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال عرضه
لجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه ما هو مختلف الطرفين الخ يريد بيان اقسام المضاف بحسب اولية عروضه وهو اما عارض للجوهر والعارض له
ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم ان منها ما معروضه مطلق الكم كالنصف والضعف
وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالنصف والضعف وكالثلث والثلثة
الامثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون اختلافه غير محدود لكنه يبتنى على محدود كالكثير الاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشئ امر محقق وان كان جزؤه مما فى التقسيم لا ينتهى الى حد ومنه ما ليس
اختلافه مبنيا على امر محدود كالزايد مطلقا والناقص مطلقا وكذا البعض والجملة **قوله** وكذلك اذا وقع مضاف فى مضاف الى ما ذكر
من اقسام المضاف ما عرض الكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو معروضه الاولى مضاف اخر و
مثله اذا كان فى الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى زايد هو ناقص بالقياس اليه وزايد بالقياس
الى ناقص اخر وفيه تمثيل ايضا للمختلف الطرفين الذى هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم **قوله** ومن المضاف ما هو فى الكيف فمنه متفق
كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطئ والثقيل والخفيف فى الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنها ايضا قد يكون متفق الطرفين

كالمشابه والمشابه فان المشابهة كام بماثلة فى الكيفيتين وهى بالنسبة الى الموصوفين بهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اى اتحاد فى النوع
كما عرفت سابقا وعلى اى الاعتبارين يكون اضافة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما ومنها ما هو مختلف الطرفين كالسرعة والبطؤ فان السريع
سريع بالاضافة الى بطيئ وكذا البطئ بطئ بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذى هو كيفية والمراد بالثقل هيهنا ليس الكيفية اضافة
المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكمالى المقيس الى ما هو
ناقص فيه فانك اذا فرضت حجران احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وذلك
الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه ولهذا قيد الشيخ بقوله فى الاوزان اى عند الموازنة واما الحدة والثقل اللذان فى الاصوات فهما ايضا
اضافتان عارضتان للكيف الذى هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة اه يعنى كما فى المضافات العارضة للكم اضافات فى
قوله كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاثقل وفى الاين اه قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات
عروضا اوليا حتى لمقولة نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بهما بصيغة افعل لان العالى والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا
يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه نعم يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان فى الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافى كان كل من الاعلى و
الاسفل اضافة فى اضافة والعارضة للتى كالمتقدم والمتاخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى وللفعل
كالاقطع والاشد تسخينا والانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب فى غير ذلك كما مر **قوله** ويكاد ان يكون المضافات اه
يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها لعروضها لجميع الاشياء فى عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر
انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان فى اربعة اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل
والانفعال ومصدرها فى القوة والتى بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة
واشباهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت فى الكم كما علمت كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او فى الكيف كالاسود والاحمر
والاطيب والالذ وفى القوة مثل القوى والغالب والقاهر وبالجملة كل كمالية توجد فى شئ من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى نقصان واما
من اضافة فاعل او منفعل ومصدرها من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكاتبة والحراثة والقاطع والخياطة
والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة كاضافة
العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال والعقل الى ما بازائه من الامر الخارجى الواقع فى المواد الجسمانية
اضافة واقعة بين امرين متخالفى النشأتين كل منهما مثال للاخر لا مثله وحكاية له لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اى الصورة العلمية يحاكى
هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة فى عالم النفس يحاكى هيئة المحسوس وعلى هذا القياس فى الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار
فى هذه الاقسام مما لا جزم فيه ذكر ان هذا لا ينضبط وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل **قوله** لكن المضافات قد ينحصر اه هذا
هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفى الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة فى شئ منها وقعت بها الاضافة بينهما
او يحتاجان الى وجودها فى طرف واحد او فى كلا الطرفين فالاول مثل اضافة اليامن والياسر فليس فى المتيامن صفة قارة او هيئة زائدة
بها حصلت اضافة التيامن له الى شئ فانه اذا تغير الامر الذى كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير فى المتيامن صفة لا نفس التيامن وكذا الحال فى المتياسر
واما الثانى فكاضافة العالمية والمعلومية فان فى كل من الاضافتين لابد من وجود كيفية مستقرة فى احد الطرفين اعنى طرف العالم فان العالمية
والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية هى بالحقيقة منشأ الاضافة بل هى المضاف بذاته الى المعلوم وببطلانها يبطل الاضافتان فللعالم
مع كل معلوم هيئة خاصة الا ترى ان المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فمهية صارت معلومة بهذه الصفة الحاصلة فى ذات العالم بها
يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة العاشقية والمعشوقية فان شيئا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية فى العاشق وبهيئة
ملذة مشوقة فى المعشوق هى التى جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية **قوله** والذى بقى لنا هيهنا من
امر المضاف اه لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق مهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان بالحرى ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك
التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد بقى لنا اشعارا بانه كان ينبغى ان يذكر هناك اعلم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد بالعدد
وبالموضوع موجود بين شيئين وفيه اعتبار ان كل منهما ينسب الى طرف وموضوع الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا فانه واقع بين العالم والمعلوم

وله اعتبار ان باحد الاعتبارين عالمية العالم وباعتبار اخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها لما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة فالهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شئ واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية
للاخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في امثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى بالواحد العددي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشئ وبين ما يوجد مقيسا الى الشئ وهذا الراي باطل فان الواحد العرض يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الاخر بالعدد سواء كانا متحدين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب
وغير ذلك اولا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للاخر مقيسا اليه وقد يكونان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في
مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشئ بالقياس الى موضوع الاخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى
الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق
منها مقولا عليه اذ الصفة للشئ مما من شانها ان يوقع عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هناك حالة اخرى
موضوعة للابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق اسما اخر والا لكان معلوما عند التفتيش ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد
باحد الطرفين لا امرا مشتركا بينهما فان قال قائل ان كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا الكون كل واحد من القفنس والثلج ابيض يعني لو قال قائل
ثم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال بالقياس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحد
بالمعنى متعدد بالشخص وهو ككون كل واحد من القفنس والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما
هو الذي بعينه في الاخر كما توهم جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات
احدهم لم يفسد الانسانية بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في ساير الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شئ بالقياس الى الاخر
ان يكون للاخر كما مر فالذي لهذا بالقياس الى ذلك كان لهذا لا لذلك وكذا الذي لذلك بالقياس الى هذا كان لذلك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا محالة
قوله فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك اه يعني اذا فهمت بطلان قولهم في المضافات المختلفة الطرفين فلك ان تعرف الحال في غيرها من المضافات التي طرفاها متوافقان
في صفة الاضافة كالاخوة والاخوة والقرب والقرب فاكثر اشكالهم نشا منها فانهم لما راوا الحالين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك فهي كل
من الاخوين اخوة اخرى غير ما لصاحبه فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان اخوة عمرو منهما غير اخوة زيد لا اخو زيد عمرو والا زيدا وكذا الحال في المجاورة والمماسة
وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الاعتذار الا
منا بان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك يمكن ان كان العرض مشككا بالشدة والضعف ام لا فالشيخ نسب القول في ان اسم
العرض واقع على اقسامه بالتشكيك فيه الى الضعفاء المميزين قياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض اذ
العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن ماهية
وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والطعم اقوى وجودا [illegible] من الاعراض الغير القارة كالنوعية [illegible] واشباهها واما كون بعضها اقدم عن بعض فكالسطح والخط
[illegible] من الاشكال **قوله** لكن لا اشد [illegible] تماما من هذا معرفتنا اه لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود خفية
الذات كالهيولى والعدد [illegible] المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاءه في شئ يكاد ان يلحقها بالعدم انكر اكثر الناس وجود
الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي بنفسها من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور
المتصورة التي ظرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط كالكثير من الصفات والاحوال التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان تصير معقولة في الذهن وتكون
القضايا المعقودة بها ذهنيات طبيعيات ليست بخارجيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية و
النوعية والمحمولية والموضوعية ومما يجري هذا المجرى من كون المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا
او خطابة او مغالطة او حدا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما
او خاصة فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يحصل في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات

كلام مع الشيخ

الثانية كالنوعية والكلية واشباههما ومنهم من فرق بينهما وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها فان عروض تلك المعقولات
انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات والموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا للموضوعات فان الانسانية ما لم يحصل
في الذهن ولم يكن معقولة لم توصف بانها كلية او نوع وكذا اشترط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها وان كان
حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي بل نفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال ينتزع منها الفوقية فالقضايا
المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ثم من المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة
عنده زعما منه ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك مستلزم
بوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زايد على وجود مهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها
لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعني بوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج كما تحقق
به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلائل **قوله** واحتجوا وقالوا نحن نعلم اه هذه حجة القائلين
بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليه شيء والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح **قوله** وقالت الفرقة الثانية
ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات ومقابلاتها
على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت
موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية
اضافة اخرى غير الابوة بالعدد عارضة للابوة ويليها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ننقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما
ايضا عبارة عن حلولهما في محل وعروضهما فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول اخر لمحله وهكذا فيتسلسل الحلولات الى لا نهاية وفي قول الشيخ و
ليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا وخبرها
العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست كما يتوهم اذ المعنى ان هيهنا علاقة الابوة مع الاب والبنوة مع الابن
والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة المعنى ويكون لكل من هذه
الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل او عروضها له وننقل الكلام الى ذلك الكون والعروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت
موجودة لكانت لها اضافة وعروض اخرى فيتسلسل الاضافات الى لا نهاية وهو مح الحجة الثانية هي المشار اليها بقوله وان يكون ايضا من الاضافات
ما هو علاقة بين موجود ومعدوم اه بيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف
بالتقدم الزماني على شيء مقارنا في الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون
التي يخلفنا وبالتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة
يلزم ان يكون طرفاها موجودة فيكون القيامة موجودة بالفعل معنا وليس كذلك هف الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ثابتان لاجزاء الزمان فلو كانت
الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو مح الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصية لان الشيء المطلق ما لم يتخصص بقيد لم يوجد فيكون تقيد الوجود بتلك
الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان يكون حدوث الاضافة
التي هي التقييد متوقفا على اضافات غير متناهية من امثاله الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لان له مع كل
حادث اضافة الايجاد وذلك مح فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات وستعلم حلها جميعا **قوله** والذي يحل به الشبهة اه اشارة الى
الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج
وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فبان كون مهية من المهيات موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق الحد ومطابق
لمفهومه فكون الانسانية مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد في الاعيان شيء يصدق عليه حدها اعني الحيوان الناطق فحد المضاف هو قولنا الذي
مهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء ما يصدق في الاعيان انه بحيث اذا عقل كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فهو افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة
في انه يوجد في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقلت كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة

ليست هاتين العلاقتين هي بعينها العلاقة التي بين الابن والاب

فقوله

فقوله فان كان مهية المضاف اخرى شروع في التمهيد لما منه ان كان المضاف متضمنا لمهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن
للجوهر والمساوى المتضمن للكم او مستلزما لها كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم **قوله** فينبغي ان يجرد ويفصل من ذلك نفس
ما له المعنى المعقول بالقياس الى غيره فيها بالحقيقة ذلك المعنى هو المضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداه مما يتضمنه او يلزمه فان ما
عداه ليس في ذاته مضافا بالذات ولا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل انما يضاف ويقاس بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل السماء فوق الارض فالسماء
مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف بالذات لانه فوق لذاته لا باضافة اخرى وفوقية اخرى الا بعمل العقل
واعتباره فله ان يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا حتى ينقطع بانقطاع تعمله واعتباره ولحظاته ومهما اما الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة
هي المضاف بالذات بلا اضافة وهي الفوق بالذات بلا فوقية زائدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية اخرى غير اللازمية
فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكرنا فلا يلزم
من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زائدة عليه واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة
اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور
لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان و
الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده للموضوع لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة اخرى وكما
ان نفس الابوة مضاف في الذات ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير مهيته معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا
للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة اخرى
ضرورة اللهم الا بمجرد تعمل العقل فمهية الابوة اعني الاب بما هو اب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض
والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر وهذه المعية التي لوجودها
مع شيء اخر ليست امرا زايدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء اخر لا المعية زايدة عليه بل نفسه نفس المعلول والمعية المختصة بهذا
النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها الا بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها لها
ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج والتي وجودها في
العقل هي المعية بين المهية ووجودها والباقيتان موجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة اب لذاتها وابوة
لما هو اب لذاته كما مر بيانه مثلا **قوله** فان عقل احتيج قد علمت ان مهية المضاف معية لشيء اخر في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع
شيء اخر لذاته لا المعية زايدة على نفس وجودها العيني بل نفس وجودها نفس المع للمعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في العقل فنقول اذا عقلت مهية
المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها لشيء اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل
احتيجت الى معقولية شيء اخر يكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زايدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت
مهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء اخر مرتبط بذاته لا برابطة
اخرى يرتبط بها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل مهية المضاف كالابوة مع مضايفها الذي هو مهية البنوة لا يلزم ان يلتفت الى امر زايد
على مهية المتضايفين من تقابل او تلازم او معارفة بل نفس وجود الابوة في العقل او معقوليتها هي نفس المعية والتلازم ونحوهما لكن له ان يلتفت
الى تعقل ذلك المعقول والى معية احد المعين ويخترع معقولا اخر لكون المعقول شيئا اخر معقولا غير تلك المهية اذ كون المعية بينهما معقولا امر
غير وجود المع في العقل وهكذا له ان يعقل ويخترع معية اخرى بين معية كل واحد من المعين في نفسه او كل معية المعية لمعقولية المعقولية ويعقل معقولية
كل معية كل معقولية مع صاحبها متشابكة ومتوافقة لا الى حد على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس
المتصور فان نفس تصور المهية المضافة نفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء واستلزامها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس
نفس الحصول ولا الى كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا الى كونها مع شيء اخر الى تصور نفس المعية كالعقل يخترع اضافات لا يضطرها اليها هو
نفس التصور بل اعتبار زايد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها
نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم فان الوجود مثلا اذا كان ذا مهية غير الوجود كانت موجودة بالوجود واما اعتبار

وجوده بعد

موجودية الوجود فهو نفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وكان الحال في الوحدة فللواحد وحدة وللوحدة وحدة ولوحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة
اخرى وللوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل فلحظات الوهم وخطرات الذهن لا يجب فيها الانتهاء الى حد معين فالمضاف
ان لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب او المركب منهما ومن الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس مهيته مضاف ولمضافيته
باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة ان ماهيته المعينة في العقل نفس ذاته اضافة فبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت نفسه وهكذا الحكم في ساير
المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فلا بد ان يلحظ اضافة تلك المضاف ويعتبر لها ايضا اضافة اخرى حيث لم تعقلها
في نفسها مع تعقل شيء اخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا اخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع
الاعتبارات لا الاعتبار الى اللا حد لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد الا ان للعقل
ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا اخر الى لا نهاية وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها **قوله** فاذا عرفت
هذا الى آخره اما كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود مهية من المهيات او شيء من الاشياء في الخارج
الا انه قد يكون مصداقا ومطابقا لحد تلك المهية وخاصيتها وهيهنا كذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون مهيته اذا عقلت عقلت مع شيء اخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فلان حده يدل على ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة
الوجود حيث يحتاج في وجوده الى قابل وشيء اخر يتعلق به ويفتقر اليه لا بد من حيث انه قابل **قوله** واما القول بالقياس الى آخره يعني كون المضاف مقيسا
بالفعل الى شيء امر يحدث لمهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل ولا انه معقول بالفعل مقيسا
الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم اخر فحكمه في الوجود الخارجي انه
اذا عقل كان معقول المهية بالقياس الى غيره سواء عقلت مهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن مهيته مهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت مهيتها ام لا
فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي او غيرهما من الطبايع الكلية موجودا
في الخارج معناه ان هيهنا شيئا اذا عقلت مهيته كان معقولها محتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو او لا لانها
في الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون مهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد
المضاف بل هو من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة غير ما يضطره اليه وهو المقايسة التي يلزمه عند تعقل المضاف **قوله**
فالمضاف اذن موجود في الاعيان الى آخره هذا تاكيد لما قدمه وتكرير لما استنتج من البرهان الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكرناه ايضا من التحقيق الذي يزول
به الاشكال الاول السابق الى افهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما يتكرر نوعه يتصف فرد منه بفرد اخر من موجود بانه له
كالوجود والوحدة وساير الامور العامة فيجب ان لا يكون واقعا في الاعيان والا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذ لو كان موجودا لكانت له
اضافة ولاضافته اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما ذكره **قوله** واما المتقدم والمتاخر الى آخره يريد الجواب
عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من المتقدم والمتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت ومن الاضافات التي يكون بين المعقولات التي لا يحاذيها
شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخاصة العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان مضايفه موجودا معه فنوع من
التقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بانه اضافة واقعة في الخارج
والمتضايفان موجودان بوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يقع
انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا معا حيث وقعت الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين الا في الذهن فلذا اذا احضر
العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة المتاخر الزماني تصور بينهما رابطة التقدم والتاخر فهذه المقايسة وقعت بين موجودين في الذهن لانها
انما وقعت بعد احضار صورة الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تاخر لشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا معه فكيف
يتقدم شيء على شيء موجود ويتاخر عن لا شيء موجود فهذا القسم من التقدم والتاخر من الاضافات التي لا يوجد الا في الذهن فقد علمت ان من الاضافات ما هي
موجودة في الخارج كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتقابل

والنقض

والتناقض وكالاضافات المتشابهة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من تعدد من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع
هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست القضايا المعقودة
في الحكم بالتقدمات والتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذا كان قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد كذا او سيوجد كذا لكنها ذهنيات صرفة لا مصداق لها
ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل المتقدم الزماني فان مفهومه مما يصدق على ابعاض الزمان
ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل الاضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في
كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كالمعية بين عقل وعقل فاجزاء
البحر موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب والفلك موجود مع البرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا ينافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة
بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها التي عين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن
الا بنحو التقدم والتاخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا
وهي تقدم بعضها على بعض بنفس هوياتها المتجددة المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر مرة واحدة غير زمانية
موجود بوجود واحد في دفعة واحدة دهرية كيف والعالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتاخر بين الاشياء
الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدمة بعضها والمتاخرة لجزئيا بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم والتاخر
بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها نفس التقدم والمتقدم على بعض الاخر ونفس المتاخر والتاخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية تصحح اضافة
بعضها الى بعض هذا النوع من الاضافة اعني التقدم والتاخر اللذين بحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما في ان واحد فهذه المعية في الوجود ليست فيما للتقدم
الزماني والمتاخر الزماني بل بنحو اخر من المعية كما اشرنا اليه فان زيدا مثلا موجود مع العقل واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا قول المعترض نحن
متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة والمضافان معا والمعية في المتقدم نقول في الجواب ان هذا التقدم انما يعرض اولا
وبالذات لجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا التاخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد فهي واقعة معا في الوجود معية
يليق بها ويمكنها ويناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم فكذا حال المقارنات بها من تلك الحيثية في باب الحكم في اصل الوجود الواقع والتقدم والتاخر
اللذين لا ينافيانها واما قوله ونحن عالمون بالقيامة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيامة وجودية مع القيامة وليس كذلك فهو في الجواب عنه ان
المعلوم بالذات في كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعي فاضافة العالمية
ايضا لم تكن الا لما حضر عنده من الصور كصورة القيامة في هذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة
يقع للعالم
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود
كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص او نحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده تعقل اضافة بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل شان العقل ان
يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك وامر مميز ثم يضيف احدهما الى الاخر بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست الا
من الاضافات الخارجية بل من العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن بحسب الملاحظة العقلية وهي مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يذهب الى لا نهاية
واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الوجوديات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت وانما هي تابعة
للاشياء ولا يلزم من وجودها تغير وانفعال فيما هو موصوف فاضافته تعالى الى الاشياء لا يوجب تغيرا او تكثرا في ذاته او في صفاته الحقيقية وان كانت
هي متكثرة بتكثر الممكنات متغيرة بتغيرها الان وجودها فرع وجود الطرفين فهي واحدة ثابتة من جهة العلم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم واعتبر من
نفسك اذا كنت ساكنا وتحرك حولك اشخاص فتغير وتبدلت لك اضافات اليها بالمقابلة والميمنة والميسرة والقرب والبعد بغير ما من تغير فيك ولا
في صفاتك الحقيقية المقررة في ذاتك **قوله** المقالة الرابعة هذه المقالة مشتملة على بعض احوال الموجود بما هو موجود وليست هي كاثبات
الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها ولا هي كالمهيات واقسامها من المعاني الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

المقالة الرابعة

النوع وضمها بضرب من الاعتبار وهي كالمتقدم والمتأخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلة والمعلول لكن الشيخ لتوسطها
العلة والمعلول واوردها بعد مباحث الماهية لصلاحيتها راها ومناسبتها لها فان العلل المادية تناسب الجنس والعلة الصورية تناسب الفصل بالقياس
الى الحد المركب منهما او الفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس سيما
في المركبات الخارجية **قوله** فصل في المتقدم والمتأخر والحدث ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بعضها

فصل

امور تقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له حقيقة لما قد نبهنا عليه سابقا من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقايق ولكن يبحث
عنها ايضا وهي كالمقولات وانواعها ومنها امور يجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية
والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالعوارض والعوارض للوحدة ولا شك ان البحث عما هو كالانواع
احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة فلذلك بدأ الشيخ بذكر عوارض
الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدأ بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض وبما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن
ترتيب النظام وقد بينا لك ايضا كيفية كون هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق فتذكره **قوله**
ان التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة اه قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق المتقدم على الاقسام المذكورة ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل
بالتواطؤ او بالتشكيك واكثر المتأخرين ذهبوا الى انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده
بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه
ان هذا منقوض بالمتقدم الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتأخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند
وجود المتأخر ولا ايضا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ويمكن
الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك
ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متأخر ولا يتحقق في المتأخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض ههنا تعريف
القدر المشترك ليلزم الدور بايراد لفظ التقدم والتأخر بل التنبيه على القدر المشترك ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شيء للمتأخر الا وقد وجد
للمتقدم ليس بسديد لانه قد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودها عن الاول تعالى
فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم مشتركة في انه يوجد
للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتأخر وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى به من
المتأخر اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد لكل منهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال
هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض اشياء متقدم ومتأخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية لاحدهما اولى فانه
بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متأخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث
من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي تلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما
متقدم والاخر متأخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف ان اريد به الاشتراك في جميع الاقسام

السبق بالتقدم

فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالماهية كما ستعلم فلا
يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز وايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي
حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد هو التفاوت والاولوية في امر جامع
ومعنى متفق كالزمان والمكان والرتبة او الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد وبما ذكرنا اندفع ما توهم
بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المطارحات
من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتأخر قلنا بل هو اولى لانه اقدم كيف والتقدم يلزمه الاولوية قوله المطلوب تحصيل معنى التقدم قلنا ليس الغرض الا
التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي فيكفي التعريف اللفظي سلمنا لكن قولنا لانه اقدم معناه انه اقدم بحسب الزمان وهو غير ما هو المطلوب اشتراكه
بين المتقدمات فلا مصادرة فيما قلنا وقوله ثانيا ثم اذا فرض اشياء قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر فلا يرد ما اورده عليه نعم اقسام التقدم

بعضها

بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر واما المتقدم فى كل قسم فهو اولى بالمعنى الذى هو ملاك التقدم على المتاخر فيه ولا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من المتاخر فانه كالاستبعاد فى كون معنى التفاوت فى التشكيك بان بعض اشد تشكيكا بين افراده فى نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه الخمسة على المشهور بالتشكيك ولا يلزم من ذلك ان المتقدم فى كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتاخر فيه فالغلط انما نشأ من الخلط بين المقسم والقسم وبين القسم وقسم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور اه يريد ذكر اقسام التقدم والتاخر وكيفية نشو بعضها عن بعض مع التنبيه على القدر المشترك بينها كما هو دابه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذان القسمان اعنى ما فى المكان وما فى الزمان وذلك لكونهما فى المرتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم اولا فى اشياء لها ترتيب فيما هو قريب الى حد مكانى فرض او وجد مبدا فله تقدم على ما هو بعيد منه لانه له ان يلى ذلك المبدأ حيث لا يلى ما هو بعيد ولا يليه ما هو البعيد الا وقد وليه الاقرب وكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الآن الحاضر او غيره لكن تختلف الحال وتنعكس بحسب الماضى والمستقبل بالنسبة الى الآنين واعلم ان الغرض ههنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه بل تعليل ان ما ذكره فى التقدم الزمانى هو بعينه حال التقدم الرتبى من غير فرق بل الغرض بيان اشتراكهما فى معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك اى مما له ترتيب مكانى او زمانى الى ما له ترتيب ولو فى العقل لا فى العين فكل ما هو اقرب الى مبدأ محدود معين فى الخارج او فى الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه وذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدأ فيختلف الحال فى التقدم والتاخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ فيجعل احد الحدين او غيره مبدأ وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع فى درجات ما له تشخص واحد كالجنينية والصبوة والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعى ايضا كما بين اجناسه وفصوله لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية فالصبى لكونه اقرب من مبدأ حركة الجوهر بين الرجولية فيكون اقدم منهما وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل مبدا الترتيب من طرف المبدأ فى الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب الاخر انعكس حال التقدم والتاخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثانى وهو الترتيب الوضعى والصناعى فكمراتب الحدة والثقل فى النغمات فانها بوضع الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ فى الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كما بين الحيوانات والنباتات الواقعة على ترتيب خاص مكانى وغيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس تشوش عليهم الاعتبارات فربما يجدوا الفرق بين التقدم بالطبع والتقدم الرتبى الطبيعى اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبى الطبيعى غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال فى الرتبى فيصير المتقدم متاخرا وبالعكس اذا جعل المبدأ فى السلسلة الطبيعية طرفا اخر بخلاف التقدم الطبيعى وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذى لا يجامع المتاخر فى الوجود وبين المتقدم فى الزمان اذا اجتمعا فى شئ واحد كالانسان بالقياس الى الحيوان المتكون منهما فانهما متقدمان عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانهما من اسبابه بل لها ثلثة اقسام من التقدم عليه مثلا ان التقدمات الذى بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم اجتماعهما معه والثانى من حيث كونهما سببا له والثالث من جهة كونهما واقعين فى ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب مما فرض مبدأ سواء كان مبدأ فى الترتيب هو بعينه مبدأ فى الطبيعة ام لا

قوله ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو فى غير الفضل متقدما يعنى نقل اسم التقدم بعدما نقل من الزمانى ضرب من الرتبى وهو المكانى الى المطلق الرتبى سواء كان فى المحسوسات او فى غيرها وسواء كان فى الامور الطبيعية او الوضعية والاتفاقية الى اشياء اخرى منها الكمال والنقص فجعل الكامل فى شئ ولو فى امر خسيس متقدما على دونه فى ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فههنا كانه قد جعل نفس الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما فى التقدم الرتبى ولهذا عرف بعضهم معنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة فى بعض الافراد وانتقاصها فى الاخر فعلى هذا تحقق ههنا ايضا المفهوم المشترك لجميع المقدمات فان السابق والكامل فى باب ما له ما ليس للتالى والناقص وليس يوجد له من هذا الباب الا وهو حاصل للسابق مع زيادة كالسواد الشديد فله من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف وليس للسواد الضعيف من تلك الطبيعة شئ الا وهو حاصل للفرد الشديد منهما وكذا الحال فى كل ما كان له فضل على الخادم والرئيس بالقياس الى المرؤس فان معنى الاقدار والاختيار فى المخدوم والرئيس اكثر منه فى الخادم والمرؤس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجرى مجراهما ما لم يوجد منه للخادم وكلما يقع من هذا الباب فى الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس والمرؤس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه فى هذين المثالين هو معنى الخدمة والرياسة كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسبها لكان الخادم اولى بهذا التقدم من المخدوم وكذا الرياسة يعنى ليست معنى مشتركا فيه بينهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شئ اخر كالاختيار والعزم والتدبير والحكومة ونحو هذه الامور التى لا ينفك غالبا عنهما او فى قوله فيتحرك باختيار الرئيس ما قسمته فانه فهم منه التقدم بالطبع

وقد يقال انما فرع على دعوى التفاوت فى التشكيك كما

[illegible]

وهو غير مراد ههنا بل المراد ان الاحتياج الى الرئيس هو الحركة افضل مما في المرؤس سواء كان سببا للحركة ام لا **قوله** ثم نقلوا ذلك الى ما يكون لهذا الاعتبار
يريد بيان نقل اخر للتقدم ومقابله وانما اتى ههنا بصيغة المعلوم للجماعة ذوى العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه ههنا معنى ليس كذلك
الا اولوا العلم بخلاف ما سبق من المعانى وهو معنى التقدم بالطبع وملاكه في الوجود فجعلوا الموجود الذى يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة
او صورة او شرطا او جزءا متقدما عليه لا من له ان يوجد ولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فملاك التقدم والتاخر ههنا
نفس الوجود مثاله الواحد والكثير فانه ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا
ان يكون الواحد فاعلا معطيا لوجود الكثير او لا يكون بل غرضه كونه منشئا اليه انه يعطى للكثير وجودا حاصلا بالتاليف منه ومن غيره يكفى في حصول هذا
المعنى من التقدم **قوله** بعد ذلك الحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذى مر ذكره ان ملاك التقدم وملاكه في تحكم
نفس الوجود في الاخر كيفية وتاكده ايضا وجوبا او جودا وكل اثنين يكون وجوب احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شئ
ثالث فانه في حد ذاته امكان ان يوجد وان لا يوجد وله من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر بهما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا
الممكن الوجود فلذا انه فيقال الذى له انه متقدم بالوجود والوجوب على هذا ولا ينافى ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك
التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانتا معين ومتلازمتين لكن ليس يستنكر للعقل ان يقول لما تحركت
يد زيد تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد وان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما
ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للاول يعنى انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب مقتض للحركة الثانية وليست
الثانية سببا للاولى اصلا وان لم ينفك **قوله** فلا يبعد ان يكون الشئ مهما وجد يجب ضرورة اه يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة
وان المعلول ما لم يجب وجوده بالعلة لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة يعنى ليست علية العلة من الصفات الزايدة على ذاتها
بل ذاتها بذاتها وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشئ فيجب ان يكون علة وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات
ويبتنى عليها كثير من المقاصد منها المحافظة على وحدة البارى جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه تعالى على وجه يعرفه العارفون من لمعات
لمعات نوره وشئون ذاته وتجلياته جلاله وجماله وخلاصة ما ذكره من البرهان ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون لذاتها موثرة في
المعلول او لا يكون لذاتها موثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه
لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هى مجموع ذلك ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول
الى ان ينتهى الى شئ لا يكون معلولها من لوازم ذاتها التى هى بها علة ولهاد بان وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب كونها
علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والقضية المعقودة في مثل هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان
حيوان والطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرها وتقييدها بما دام الموضوع ليمتاز عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما
قد علمت ان العلية لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوان للانسان واعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق
وهو كون علته بحيث يحصل التاثير والايجاد والثانى الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما لاستلزامه
اجتماع النقيضين وله امكانان مفروضان بازاء هذين الوجوبين وهما غير الامكان الذاتى بحسب المهية فقول الشيخ فذاته لذاته ممكن ان يكون منه الشئ وممكن
ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذى يكون وصفه المعلول من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان يكون و
ممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاته ما دام وجود علته فثبوت العلية للشئ يستلزم نفى هذين الامكانين عنه فقوله فلا من حيث
هو اى المعلول ممكن ان يكون هو بموجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفى الامكان الذى يقابله قوله ولا من حيث المبدا اى من حيث انه يمكن ان يكون منه
اى يكون المتاخر فذلك معطى للوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفى الامكان الذى يقابله اذ ليس المفروض علة يكون منه ما دام كونه بحيث يمكن
له ان يكون شيئا ولم يبلغ الى حد يجب له تكون الشئ مكونا بالفعل للشئ ولا معطيا الوجود والفاء في قوله فذلك معط للوجود ليست للجزاء ولا للتفريع
بل زائدة فصيحة **قوله** وذلك لانه لا يكون الشئ من الممكن ان يكون منه اه يريد بيان الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشئ عن الذى يمكن ان يوجد
منه ذلك الشئ وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا لكان دائما بالقوة محصلا له بالفعل والعدم سببا للوجود والنقص سببا للكمال ثم لا شك
في ان ذلك اى الذى يمكن ان يوجد شيئا غير كاف في وجوده عنه اذ لو كان كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوده عنه اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء

فاذن قد يكون معه الشيء مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يوجد والذي لا يوجد نسبة واحدة فليس المع في حال التميز بها وجوده عن عدمه ولا العلة
في حال التميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها ولا يتميز تكون المع عنها عن لا تكونه عنها تميزا يخالف به حاله حالة وجوده وحالة لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود
اولى من لا كونها ولا كونها علة لوجود الشيء اولى من كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بان لا بد من انضمام حالة الى المتساوي النسبة اي الممكن الايجاب
بها يتميز كونه موجدا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بهذا الاعتبار الامتياز واولوية
احد الجانبين من الاخر فاما ان تتسلسل الى غير النهاية وهو ممتنع في نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان وتساوي النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر
فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شيء سواء كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان
موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة او لا وجودها بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شيء ينضم اليها اي شيء كان ارادة او
شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا منتظرا لكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل
ربيع فاذا حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المع عن العلة
لم يوجد فالعلة بالحقيقة هي التي وجب بها وجود المع ووجب لها كونها علة فالذي يحتاج عليته الى امر زائد عليه فليس هو بعلة **قوله** وهما معا
في الزمان والدهر او غير ذلك اه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه وكذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجود ما يجب عنه وجوده فكل
منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا في الزمان ان كان وجودهما في الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح او كانا معا في الدهر ان كان وجودهما في الدهر
او كانا معا في السرمد والفرق بين هذه الثلثة ان معية متغير مع متغير من حيث تغيره هو زمان اعني معاه ومعية ثابت لمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته
او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت للثابت يقال لها السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ المشهورة
وليس الامر كما زعم الامام الرازي من انها الفاظ هايلة ليس فيها معان محصلة بازائها حيث قال في المحصل رادا على الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة
المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد ان هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك فان المعية التي بين المتغيرات كالحركة مع
الزمان معية متجددة منقضية كنحو وجودها فهي نوع اخر من المعية وليست كالمعية التي بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق معقول
محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا في كل معنى على عبارة مخصوصة ولا نعني ههنا بالتحصيل الا دلالة العبارات على المعاني على
ان هذه الالفاظ مانوسة مستعملة في لسان الشرع في معان قريبة من هذه المعاني فهذه المعية بينهما في الوجود لا ينافي كون احدهما اقوى بالوجود واقدم
من الاخر فان لك ان تقول الشعاع من الشمس وليس لك ان تقول الشمس من الشعاع وان كانا معا في الدهر وكذا تقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا
في الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمع معية التضايف لانهما متضايفان من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست بمضادة
للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر في المع ذات العلة ووجودها لا وصف
العلية وهي بذاتها متقدمة عليه وكذا المتاخر والمتاثر نفس ذات المع ووجوده لا وصف معلوليته حتى ان ما هو المتقدم على شيء اخر انما تقدم عليه
ليس بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التاخر كما حققوا انفا فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر
بذاته لا بوصفه والوصفان لكونهما متضايفان معان في الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول انه اذا كان منشأ هذا الاشكال
احد الامرين اما تحقق المعية بينهما في الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست في مقابلة هذا
التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العلمي والوجود العيني فان كلا من العلة والمع بحسب صورتهما العلمية علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض في الجواب ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان
بعضها صادقة في هذا الموضوع وبعضها كاذبة والصادقة منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها ليس بصادق فههنا اربع احتمالات لاشتراك كل
من لفظة اذا ولفظة وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثاني مشترك بين الوجود العيني والعقلي فالمعنى الاول ان وجود
كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسا اي في الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود
الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون
قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقط فقوله لفظة اذا في هذه المواضع مشتركة مغلطة اراد بها انها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة
قوله فنقول ان الاول كاذب غير مسلم اه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات شرع في تبيين معانيها ليخوض بعد ذلك في دفع

الاشكال من جهتها باذالة الاشتباه فيها واعلم ان منشا كذب القضيتين الكليتين هو من جهة سور الكلية فلو اهملتا او بدلت لفظة كل منهما بلفظة احدهما لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمعلول بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر الذي هو المعلول بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المعلول فليس كذلك فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المعلول والقضية الثانية صادقة عند ذلك في حق المعلول دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المعلول قد وجد من جهة نفسه او بعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المعلول مستغنيا عن العلة فلم يجب بها وقد مر ايضا انه لم يجب بسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب جانب المعلول اذ ليس المعلول اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس ان حصلت العلة كان المعلول حاصلا بنفسه او بعلة اخرى الا ان لا يعني بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فيما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والارتباط والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا متاخر عن وجود المعلول وكذا مقارنتها له واجتماعها معه فح يصدق القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر واجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المعلول كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عندنا كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة هي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير الشيء بحسب حاله في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشيء فذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب مما يوصف به العلة بالقياس الى معلولها والمعلول من حيث كونه معلولا الى علته واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المضافين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المعلول بحسب وجوب وجوده الحاصل له منها ان يكون مما هي وجب لها الوجود اما بنفسه او بعلة حتى يكون هو موجودا فاذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علته مما قد وجب بقياسه اليه ولولا هذا الوجوب لم يكن الاستدلال من وجود المعلول الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب الجزء بالنسبة الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول للحيوان بالاعتبار الذي يكون جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المعلول كالانسان ولا ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب وجوده كما في الوجهين المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد منه ان يكون الحيوان موجودا قول محصل مطابق للواقع سواء عقل عاقل ام لا وكذا ما يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قوله** واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح اه اول هذين القسمين وهو القسم الثالث من الاقسام التي ذكرت في معنى قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمعلول اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل صحيح لانه اذا تمثلت صورة العلة في العقل كان يقتضي حصول صورة المعلول كما في البرهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا تمثلت صورة المعلول في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان المعلول لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى العلة كما في البرهان الاني فصدق ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما بسبب الاخر مختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمعلول من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس علم ظني وذلك لان العلة يقتضي المعلول بخصوصه والمعلول لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما لا بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى علم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون بحسب التمثيل التصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المعلول صادق بلا ريب لانه اذا وجد المعلول الخارجي وحصلت في العقل صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مفروغا عنه حتى حصل المعلول في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد وجود المعلول في نفسه بعدية لا بالزمان فقط بل به وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المعلول في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة العلة في العقل فيشهد العقل بان وجودها قد حصل اولا هذا باعتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع هذا الترديد في كلامه لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثيل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت اي في القسم الثاني من الاقسام الا ان يعترض عدم صدقه في جانب العلة وهو احد قسميه وانما قال هناك لا يصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض

فتشهد م

المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلية فيه والاطلاع على العلاقة اللزومية بينهما وبين معلولها بان المعلول قد حصل سابقا على هذا الوجود
العلي للعلة لكن لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين
كما حكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اه اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم على وجود المع كذا رفعها متقدم على رفعه لان التقدم
فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القايل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة
من الطرفين فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والذي ذكره الى هيهنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الان دفع للشبهة في طرف الرفع
والشبهة فيه قول القايل اذا رفع كل منهما رفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون
الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظة اذا بين الشرطية والظرفية ومعنى رفع
بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مر والحل بالنقل والتحقيق فيهما ان وجود
العلة وعدمها يوجبان وجود المع وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المع او عدمه دل ذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المع او عدمت حتى عدم المع
وذلك لان تحقق العلة من ضرورات تحقق المع وارتفاعه من ضرورات ارتفاعه وقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المع وان لم يكن لها وجوب به فاذا
فرضنا المع متحققا او مرتفعا فقد فرضنا ما لابد من فرضه وهو فرض العلة وجودا وعدما لا انه امكن لاحدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان
الذاتي الذي هو من لوازم المهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به على
الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط للباري سبحانه علم بالاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان
اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المع ورفعه واما اثبات المع ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليهما
وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من ضرورات وجود المع وعدمها من ضرورات عدمه كما ان وجود الجزء من ضرورات وجود
الكل وان لم يكن وجوده بسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما
لا علة له **قوله** فنقول في حل الشبهة اه الغرض هيهنا تحقيق المقام على وجه ينحل الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك
بان بين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمع وبين تقدمها عليه فانهما مختلفان لا من جهة المعية بل من جهة انه وجب وجود احدهما بالاخر وليس
وجب وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم نعدما معا في الزمان ونحوه ووجوب
عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقي هيهنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي
وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون
محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه من حيث
هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك
ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من المهية والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لابد ان يكون وجوده مسبوقا بغيره بالذات
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة ويرد عليه ايضا ان
الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا
على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدأ وجود الشيء ومبدعه كيف يكون فاقدا لذلك
الوجود وعادما اياه وبالجملة لا بد في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود
غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا
متكافيين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر
مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا
معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ليس بعين

علۀ واحتى يكون معناه انه ثبت انه لا يكون له الوجود بل هى بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر انه كما ان المهية
الممكنة الموجودة فى الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هى فان الوجود هناك اثنان وان كان
الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلى الطبيعى وهو المهية من حيث هى موجودا فى الخارج بنفس الوجود فكذلك المهية المعدومة
معدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التحليل اعتبار
رفع الوجود واعتبار رفع المهية برفعه فالعدم هنا اثنان وان كان العدم واحدا على طريق الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى مع
من غير تخصيص بحالة الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما تحقق ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما
ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث الذاتى بتمامه من وجود
لاحق وعدم سابق اذا كان للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق فى هذا المقام يتوقف على الرجوع
الى ما حققناه فى كيفية اتصاف المهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا فى كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم
من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود ولم يتمسك بعضهم من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر
ان للوجود اعتبارا سواء كان فى الخارج او فى الذهن وانما موجودية الشىء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما فى ساير المشتقات ايضا عنده
سواء كانت لها مباد ام لا فالابيضية عبارة عن اتحاد الشىء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى اخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وكذا فى نظايره فان مثل ذلك الاشكال يرد فى اتصاف المهية بالوجود حيث ان ثبوته لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون المهية قبل وجودها
موجودة وبالجملة مناط تقدم الشىء على شىء اى تقدم كان فى اية صفة كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل المتاخر وللمتاخر عدم فى مرتبة المتقدم فالتقدم
الزمانى عبارة عن كون المتقدم حاصلا فى زمان ولم يحصل فيه المتاخر فهكذا فى التقدم الذاتى فاذا كان المهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون المهية مرتبة
من الكون والوجود لم يكن الوجود كاينا فى تلك المرتبة على ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر مع المهية فى اى مرتبة كانت يلزم
من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتوقف انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتى لوجودها او عدمها واما التحقيق المرجوع
اليه الذى يتحل به الاشكال فى كلا المقامين فهو ان المهية وان كانت غير معراة فى الواقع عن الوجود وعلته وعن العدم وعلته لكن للعقل ان يلاحظها فى ذاتها
مجردة عن كافة الوجودات والعدمات فيصفها بشىء منهما وهذه الملاحظة ليست بمجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كاذبا بل لكون كل ما هو غير المهية
من الصفات اذا اعتبرت معها كانت خارجة عنها زايدة عليها عارضة لها فلها فى حد نفسها ومن حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجردها عما عداها لكن هذا التجرد
ايضا نحو من انحاء وجود الشىء لا بعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذى هو خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعرى الهيولى عن جميع
انحاء الفعلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية فكونها بالقوة فى ذاتها الذى يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلاتها تقدم العلة
القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصح لك الا ان تقول ان قوة الوجودات فيها ضرب من الوجود والفعلية
لانها جوهر ضعيفة الوجود فى غاية الضعف فهكذا حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلى الطبيعى نحو وجودها بالذات التى ينسب اليه
فى ذاته ليس اقوى مما اثبتناه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب **قوله** ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل اه اعلم ان البحث عن احوال القوة
والفعل وان ايهما اقدم فى التحقق من المباحث المهمة فى العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا فيها الثانى ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة مما يجب
الاعتناء به والاهتمام له الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتى وهو من احوال المهية من حيث ذاتها الا ان مرجعها الامكان الاستعدادى الذى هو حال
المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجوب فيليق البحث عنهما فى هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك يشيد المناسبة
لمباحث التقدم والتاخر اذ بمعرفتهما يظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور وانكشاف اذ لكل منهما نوع تقدم على الاخر فان للقوة
تقدما على الفعل فى الزمانيات بالزمان وبالطبع وللفعل تقدم عليها مطلقا بالشرف وبالكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية فى جميع ذلك

فصل

قوله فى القوة والفعل والقدرة اه يريد ان يذكر فى هذا الفصل اولا معانى لفظ القوة من الامور التى يطلق عليها هذا اللفظ بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز والانتقالات الواقعة من بعضها الى بعض فى اطلاقها ثم تبين ان القدرة التى هى ضرب من القوة باحد المعانى ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما
شانه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذى بمشيته يفعل دايما ولكن لا يتغير مشيته وفعله وارادته حرى بان يسمى قادرا اذا كانت ارادته سببا

مبحث الخلط والتعرية

لفعله سواء كانت غير ذاتية او زائدة عليه بل هو اولى في اليقين بان يسمى تاماً من اختيار الذي يختار لا لذاته بل لداع خارجي كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا للداعي
بل على وجه الجزاف كما رآه آخرون اعني الاشاعرة وذلك لان اختياره وجود الفعل ممن لم يتغير اختياره فيه على وجه يطرده العدم بالكلية لا في وقت خاص بعد
وقت ثم تبين ان القوى التي هي مبادئ الحركات والافعال منها ما هي تامة الفعل ومنها ما هي غيرها فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل كما في الحيوان او بالنطق
كما في الانسان كانت غير تامة الفعل فيحتاج الى انضمام داع او صارف خارجيين حتى يتم في فعليتها ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة و
السكون ويدرك بقوة واحدة الانسان واللاانسان ويتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدأ واحد الشهوة والغضب وكذلك القوى التي هي مبادئ
الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما كان انقص وابعد كان المقوى بها عليه اكثر وابعد القوى الانفعالية
هي الهيولى الاولى لذلك يقوى على الاشياء لا نهاية لها كما كان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية
ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يبطل مذهب من يرى
من المتكلمين وفاقاً لطائفة من الاقدمين ان القوة لا تكون الا مع الفعل ويفيد ابهامهم ويبرهن على فساد قولهم ثم يبين ان القوة على الشيء اي امكان وجوده
بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهراً قائماً بذاته بل يجب ان يكون قائماً بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه
او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه ويفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول قولاً مجملاً ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة
ويبرهن عليه ثم ينعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهب اليه طائفة من عامة القدماء وما يلزم من ذلك من جعل
المبدأ الاول شيئاً ناقصاً جعله صنماً كالظلمة او الهاوية او شيئاً لا يتناهى **قوله** ان لفظ القوة وما يرادفها اه ان مفهوم لفظ القوة ينال بالاشتراك
الاسمي على امور كثيرة ويقع فيها بقول كثير هو لكنها وضعت اولاً ووضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكنه ان يكون مصدراً لافعال شاقة من
باب الحركات والتحريكات ليست باكثرية الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف فكانه زيادة وشدة في المعنى
الذي هو القدرة التي هي احدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المفسرة بكون الحيوان ان شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وضدها العجز
بل يقول ان القوة بالمعنى الاول لمبدأ او لازماً اما المبدأ فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا
ينفعل لاجله وبسببه الشيء بسهولة فان لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرء له انفعال ويلحقه ضعف وهو من ضاد انفعاله و
الالم العارض له مما يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلاً على الضعف واذا ثبت ذلك
فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة على ذلك المعنى لها وصف
عام كالجنس لها وللازم ايضاً اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل صح منه ان لا
يفعل كان صدور الفعل كلما صدر عنه في محل الامكان فكان الامكان الوقوعي لازماً للوجود واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى ذلك
فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة او حال في شيء مؤثرة في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهراً او عرضاً وكانت معها ارادة او لم يكن حتى انهم سموا
الحرارة قوة من حيث ان لها تاثيراً في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفس اذا حركت
بدنها في الامراض النفسانية او شخصها او غير شخصها في الامراض البدنية تسمى كلها قوة لان كلاً منها مبدأ التغير منه في آخر من حيث هو آخر حتى اذا كان
مبدأ للتغير منه في نفسه كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك لانه هو بنفسه شيء واحد بالذات بل لانه وبنفسه شيئان مختلفان بوجه من الوجوه المكثرة
للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفي هيهنا اختلاف الحيثيات التعليلية فالنفس مثلاً اذا صارت مبدأ المعالجة بنفسها فهي بما لها ملكة
العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة معالجة وبما لها قوة القبول والانفعال مستعجلة فليست من حيث هي امر قابل للعلاج مبدأ له بل من حيث هي
غيره فكان هيهنا شيئين مفترقين في جزئين لها شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود وذلك
لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة في قوة او عرضاً او طبيعة او صورة او نفساً نباتية او
حيوانية او نفسانية فاعلة لشيء او منفعلة عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان
ان يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء
الذي وجوده في حد الامكان ليس بحسب الواقع موجوداً بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل

لا يسمى الامكان بالقوة

لتعلقه فيسمى امكان قبول القابل وانفعاله قوة انفعالية ويسمى الحصول المترتب في وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم منهما المقابل للقوة بمعنى
الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود وانقطاع وانكسار وتسمية الفعل بهذا المعنى الى القوة وبهذا المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم
القوة فعلا ما بحقيقته فيهما سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل الان قياس ذلك الذي سموه اولا فعلا الى ما يسمونه الان
قوة كقياس المسمى الان فعلا الى المسمى قديما قوة بهذه النسبة يسمى الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما فهذا الامكان هو القوة الاستعدادية
وهي لا يكون الا لما فيه نقصان في القابلية او الفاعلية فان الفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج في فاعليته الى ملكة او عادة او الة كما ان القابل قد يكون ناقصا
في القابلية بعيد الاستعداد للقبول مفتقرا الى لواحق يصير بها قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الحاصل في المبدع
والكائن والمفارق والمادي في ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب الهيئة المأخوذة بنفسها من حيث هي
ومنشأه نفس تلك المهية وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى الحصول كان الوجودي فالامكان
بهذا المعنى حظ من الوجود كاعدام الملكات التي من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد
الاشتراك كما ظن حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده على ما زعمه صاحب الاشراق ومتابعوه فان الامكان
المذكور في الترديد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب او ممتنع ليس الا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش
يلزم ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا لما يلحقه من الخصوصيات المكانية والزمانية والاحوال الشخصية هذا ومما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى
ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات القارة من الخط والسطح والجسم التعليمي لما راوا بعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له مربع
مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شانه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كانه امر ممكن له بالقوة سيما عند من اعتقد
ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باي معنى كانت عليه عرفت القوي بذلك المعنى وعرفت ما يقابله
وغيره فغير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما المردي واما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار سطحي مربع
مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سبق ذكر احكامه وخواصه فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه
واما القوة بمعنى الشدة فمرجعها الى كمالية في نفس الوجود على الاطلاق او في وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة
في الغير فلا ينحصر في مقولة بل لها انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة فالمشهور انها من الكيفيات
بما هو حيوان
النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كما تراد بها الحالة الامكانية التي يصح
بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وضرب من ملائكته وهم المفارقون عن المواد الجسمية
بالكلية وهي بالمعنى الذي يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء شاء فعل او لم يشأ فلم يفعل وسواء كانت
المشية دائمة ام لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زائدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من
المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد بالصفة ههنا الوصف العنواني سواء كان عينا للشيء الاخر
له او صفة زائدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده من بيان
القدرة نتكلم في معنى القوة بالمعنى الاعم ثم اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير في اخر من حيث انه اخر وانما وجب ان يكون من اخر في اخر لان الشيء الواحد
لو فعل في نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا لا اشتباه في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير نفسه لانه لو كان مبدأ
لثبوت صفة في نفسه للمتقلب الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون غيره
واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين اخرين فانه اما ان يكون لها بذلك
الفعل شعور او لا فيحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما
ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة و
البرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها
فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال

مختلفة

مختلفة مع الشعور بتلك الافعال فذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها و
اعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة ايضا كالطبايع على كل صورة النوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل
صحيح كل منهما باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن
ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود ولنرجع الى المتن **قوله**
وقد يتشكل من هذه الجملة اه اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات وفي الالهيات نظرهم في
الجسميات ولم يتعد طورهم عن طور الافهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعلموا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا
يكون تلك الصفة في حد واحد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء اخر من مرجح او داع او قاسر او قاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول فالذي
يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين
شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيخ اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث اما من ادراك المحسوسات او مدلولات الالفاظ من طريقهم اما الاول
فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل
قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما او يترك دائما وهذا القياس باطل فان مناط القدرة في الانسان ليس بان يفعل بعض الاوقات او دائما
بل بان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد ففعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما ففعل دائما او لا فمن فعل شيئا دائما بارادة دائمة
فكان قادرا عليه الى الابد واما الثاني فانهم لما وجدوا الناس يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط ان كان
يفعل من غير ان يشاء ويريد فيصدق انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان
مبدأ فعله شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم
والارادة دائما غير متغير واما اتفاقيا او لزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
القضية يعني قولنا اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل صادقة فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية
لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان
طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم
والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طايرا
لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هناك على استثناء وصدق حملي فاذن ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء
حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشأ لم يفعل انه لم يشأ فصحة هذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم
فيهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا اذا لم يشأ لم يفعل لما علمت
فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتاخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع
في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا متحققا بل واجب التحقق واجب الصدق والحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع
التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع في شيء خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في
قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا امرا اخر ستقف عليه وهو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم
وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة وآراء الحكماء الالهيين وليس ههنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل بتعلق المشية
لكن مشية الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زائدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا اجبار فيه انما
بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا تجدد ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث
داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون او صلوح وقت او حصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان
القادر هنا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليهما الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق بارادته الموجبة لقدرته من الدواعي

في الاسباب المختلفة والاغراض المتباينة وغير ذلك مثل الالة كحاجة الكاتب في اختيار كتابته الى القلم والنجار في ارادة نجره الى المنحت
او القابل كحاجته الى القرطاس والخشب او المعاون كحاجة النشار الى وجود مشارك اخر ينشر بهما ارادة الفعل الذي هو النشر او صلوح
الوقت كحاجة متخذ الاديم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد
الحركة في الحبس الى زوال القيد فما يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب فمن لم يعرف قدرة الله تعالى على ذلك التنزيه فقد وقع في التجسيم و
التشبيه تعالى عما يقوله المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والباري
جل اسمه لا يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة لا ينافي
الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكان نسبة الامكان الى الوجوب
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشيء الى تأكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فمبداية القدرة لصدور الموجودات مبداية بالامكان
ومبداية العلم والارادة مبداية بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق غامض **قوله** وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال
يريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفي كثير من ذوات
القدرة ناقصة في الفاعلية والتأثير بان يقال ان هذه القوى التي هي في عالمنا هذا مبادي الحركات والافاعيل التي هي ايضا من باب الحركات والاستحالات
بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجدد والحدوث وبالتخيل
ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس وهذان الاخيران ادراكان لا يوجدان في المبادي العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها
ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا فعلها على سنة واحدة فمبادي ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف
قوينا الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وكذلك نتوهم بواحدة اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة و
السكون فظهر ان قوانا الفعلية وكذا الادراكية ليست تامة بل كلها مبادي ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة
مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكذلك معلوماته بما هي معلومات بعينها
مقدوراته وبالعكس ويجيء تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ فعلها غير مبدأ ادراكها لكن مع ذلك مبدأ
فعلها يجانس مبدأ ادراكها ولهذا قال والتي هي القوى الفعلية التي يقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة النطقية
من جنس الادراك النطقي فالتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية يترتب عليهما ما يناسبهما من الافعال كفعل الخيرات و
العبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية والارادة التخيلية الوهمية وهي كالشهوة والغضب
من جنس التخيل
التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليهما من الافعال ما يناسبها كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو
وبالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد هيهنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد
عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تأكد واجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيواني
قابلان للشدة والضعف ولا يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة المميلة اياها على احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناهض اليه
ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا
لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح ربما يشتد شوقه الى فعل شهواني فيقبح فينصرف عنه ولا يريده لوجود مانع وصارف
داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف فان الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم
فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة
والغضب وبعده القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني
بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فتأمل فيما ذكرناه فان بعض المتأخرين المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن
ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادي الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان
الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا خليت بانفسها فهي ناقصة في كونها
مبدأ في شيء اخر غير تامة الا اذا صارت مقرونة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد ورأي عقلي تابع لتصور عقلي بطرفيه اذا كان الاعتقاد بديهيا

او لفكر

او لفكرة عقلية اذا كان نظريا او بارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل امر شهواني او غضبي فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة المسماة بالاجماع
لا الميل فقط او اقترن بها شوق شديد شهوي او غضبي ولم يكن هناك ارادة اخرى تخالفه لم تخ بصيرة تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوية العضلات
والرباطات وكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادي بالقوة والامكان وح صارت مبادي الافعال بالفعل والوجوب وقد تبين سابقا ان العلة ما لم يصر
علة بالوجوب في الايجاب لم يصر علة بالفعل وكذا ما لم يصل المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجري مجراها ضعيفة او وهما رقة
مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار مثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا او وجدنا من انفسنا وطباعنا ميلا قويا اليه فربما الابعاد رضه
فينا داع الى الكف عنه فنراوله لامحة وربما نعمل الروية فنجد ان المصلحة في تركه وح فنجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل بحاله من غير تبدل كالمتحمي المتكلف المتوقي عما يشتهيه حال مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المقلق
للشهوة في الذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في كف النفس عنه كالمحموم الذي يغلبه الحرص
فيأكل ما يعلم مضرته وبنسبته تخالف الميلين في باب القوى المحركة كتخالف الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة ففينا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بل لا يكون
لذيذا ولا بشعا لما فيه من المصلحة وكالاكل لما ينفر عنه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجد
او لم يوجد وكالاكل لشهوته من دون ملاحظة المصلحة او معها ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة
النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب منهما غلب على الشخص اعني القوة
المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدر المقارنة للنطق
والخيال الحيواني في نفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن ونحوه ونحوه ووقوعه منها بالنسبة التي اذا
فعلت فيه فعلت بها فيه ان يتحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفرادها
مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا لجميع ما له ان يفعله وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التي في غير ذوات النطق اه
لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك التجددي واحكامها من انها غير تامة الفاعلية ولا واجبة الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور
منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين تفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينهما بالفعل وهو مح بل اذا انضمت
اليها الارادة الجازمة وما يجري مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها فمن جملة احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عندها الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة او شوق او قسر انها الاول فلان الكلام فيما لا ارادة
فيه واما الثاني فلان المفروض ان المادة المهيئة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا فح لم يكن ما فرضناه مبدأ بل المبدأ بالحقيقة
ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزء لما هو الفاعل بالحقيقة الذي يجب حصول الفعل
عند تحققه ويكون ح نظير الارادة الجازمة المنتظرة في ان كلا منهما جزء لما هو المبدأ بالفعل والذي حصل من قبل وهو جزء الاخر مبدأ بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما تابع للعلم والادراك دون الاخر وقابل
للشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا اه لما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كلا منهما يكون منه بالقوة ومنه
بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهي ايضا منها تامة ومنها ناقصة والتامة هي التي اذا
صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا
الفاعل حتى يتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها قوة انفعالية يكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الانفصال والاولى قريبة فاذن
القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد تكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وقد يكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة
التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها الجنينية وقوة الصبي لان يصير رجلا ففي المني والجنين والصبي في كل منها قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج قبل ان يفعل فيه القوة المحركة الفعلية الى الرجلية من قوى فعلية متتالية هي محركات المادة المنوية بعضها الى الجنينية
وبعضها الى الصبوية والتي في الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل الرجلية في الحقيقة

هذه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا للشيء
بالفعل والوجوب وقد يكون له بالقوة والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو يمكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل ولا
بالامكان كالحجر والشجر والبقر فان كلا منها ليس له امكان ان يصير انسانا لا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة القوة الانفعالية يخالف جهة القوة
الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لا كل عدم شيء للشيء بل عدم شيء للشيء من شانه
ان يوجد له فكل ما له قوة امر فلا بد فيه من تركيب امرين يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى البسيط ولاستحالة التسلسل لا بد في الوجود
من امر يكون فعليته عين قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت
وجود الهيولى الاولى ووجود المبدا الاول تعالى وهما في حاشيتي الوجود فالمبدا الاول فاعل الكل لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو
كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة يصدها عن قبول صورة
غيرها وبحسب ما لتلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدا الاستعداد قبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني فمن
جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود
يصير معدة لها لقبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج
الخوض فيه الى شدة يد ونعم تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عريضة من دركه والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان
اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري سبحانه لما كان في غاية كمال الوجود ونهاية التحصل كان
فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام متبرية عن
كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء لست اقول استعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون الا
بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما يستعد لشيء خاص لاجل لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها
محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا ولذلك من شانها ان يقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وانت قد علمت
فيما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى فصل جنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي وفي الاعتراض من
الاشراقيين بان الهيولى اذا كانت على هذه الشاكلة من كونها محض الوجود مساويا بعينه الزوايد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب
عنه الزوايد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى وجودا على الاطلاق معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا
مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى والاستعدادات نعم لاجل انها قوة محضة يصدق
عليها معنى الوجود المطلق فهي بهذا المعنى الوجود المطلق والا لكانت لاحقة بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود شاكل لا يشوب
بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية ماخوذ نعته فيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فاذن للمادة الاولى قوة
بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض ليتصور بصورة كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية
وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالة في المادة الاولى التي هي قبل القوة
الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة
الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد في كثرة السوابق من القوى العاملة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبايع جوهرية وبعضها مبادي
عادات هي احوال عرضية صارت ملكة مثال الاول القوى العاملة في النطفة حتى تبلغ الى الغاية الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير في اخر الامر عصبا ورباطا
وعظما ثم يكسوه لحما ثم خلقا اخر ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى العاملة في الشجر حتى يصير مفتاحا من القوى القالعة والقوة الناشرة والقوة
الناحتة وكالقوى العاملة في البر حتى يصير جزءا من القوة الطاحنة والعاجنة والمقطعة والمرققة والخابزة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون متخالفة
الذوات ان كانت من ضرب الاول او متخالفة الصفات اذا كانت من الثاني والتي من القبيل الاول وهي طايفة من ملائكة الله العاملة في الاجسام باذن الله وهي
دون الملائكة المدبرة للخلايق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلال الله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يرجع
الى الاكل والغذاء سبعة املاك وهذا اقل الى عشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فنقول لا بد من ملك لجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يتحرك
بنفسه ومن اخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزايد

من حاجة الغذاء ومن سادس حتى يلصق كالالتصاق العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق بالعرق حتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرعى المقادير في الالتصاق
واما القوى العاملة في البرحتى يصير خبزا فيمكن ان يكون كلها للذات واحدة مختلفة في الصفات فان قلت فهلا وضعت الافعال الى ملك واحد ولم
افتقرت الى سبعة املاك والخبز ايضا يحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن
رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرقها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
باطنا كافعال الانسان ظاهرا قلنا بنحو هم الملائكة يخالف خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات والانسان ونحوه مركب من الاضداد والاخلاق
فلا يكون لكل منهم الا فعل كما في القرآن المجيد وما منا الا له مقام معلوم وفي الحديث فمنهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع فليس فيهم تنافس
وتنازع كما الحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل بعض الالات فعل
الاخر ويزاحمه فقد يضرب غيره براسه وقد يبطش باصابع رجليه بطشا ضعيفا فيزاحم باليد كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن
والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجارى سنة الله التي لا تبديل لها وكذلك يرى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه
والملائكة مجبولون على الاطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة
والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة انجر الكلام الى انموذج منها وليعذرنا اخوان البحث في الخروج عن طورهم اليه تشوقا
الى طور المكاشفة وتحنّنا الى عالم الملكوت **قوله** والقوى بعضها يحصل بالطباع اه الطباع والطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف
بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي وح يعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد هيهنا كما سيظهر من كلامه
وقد يفرق بينهما او يستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيراد في تعريفها قولهم على نهج واحد من غير شعور وح يخرج عنها النفوس والافلاك ويخص ببعض الاجسام
العنصرية وربما يطلق الطباع ايضا كالطبيعة على هذا المعنى الاخص والى تنفطن بمعنى اخر بالبرهان وهو ان المراد للحركة سواء كانت في الكيفيات
او العنصريات قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا وعلى نهج واحد او لا وهي امر يتجدد الوجود
كتجدد الحركة اللازمة وبذلك يثبت حدوث العالم الجسماني وقد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه واما ما ذكره الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى
مما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الاستقالة بتوسط الطبيعة ولا ارى ان الطبيعة يستحيل ان تحرك الاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة
للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكلف النفس ايا ما غير مقتضاها اذ الاعياء انما يكون بحسب حركة طارية على الجسم فانما
ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة ويتبين من هذا وجود قوة الانسان هي مبدأ الحركة غير ما اقتضية المزاج بسببها يقتضي
ان يقع التجاذب في حركة الرعشة والاعياء فنحن قد اجبنا عنه في كتبنا ورسائلنا كرسالة الحدوث ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب امزجتها وتسخير النفس للاولى تسخير ذاتي
لانها منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها وللاخرى تسخير عرضي قسري يخدم الاولى النفس طوعا والثانية كرها وانما يقع الاعياء و
الرعشة وغيرهما من الافات والامراض في الاجسام ذوات النفس التي تحققت فيها كلتاهما بين الطبيعتين كالحيوانات وغيرها فيتجاذبان لتخالف
مقتضاهما دون ما هو كالافلاك كما يشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ثم ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على اربعة
اقسام لان المتحرك بها اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة القوة الحيوانية والقوى الثلثة او مباديها تسمى نفوسا ولما علمت ان مبادي الافعال قد يكون طبايع وقد يكون بغيرها وهو اما الطبيعة
او العادة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ هيهنا بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما متقاربتان
يشتبه احدهما بالاخر ففرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والات وحركات وهي نحو
غاية للافعال وبوجه مبدأ فاعلي لها وبوجه صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي تحصل من افاعيل وحركات
كان القصد بها متوجها نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم لكن يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه اليها بالذات فكانها من الغايات
العرضية كالشرور ونحوها وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري باحد معانيه الثلثة وليست العادة نفس ثبوت تلك
الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل لانها مشتقة
من العود ولكن كثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيقال صار كذا عادة له كما ان الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس

الفعل الصادر عنها بسهولة وانما حصل لئن كلا منهما مما يترتب على الافعال بنحو ويترتب عليه الافعال بنحو اخر وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلا او تكلم
كلاما يحصل منه اثر في نفسه وحال يبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الاثار في النفس صارت الاحوال ملكات راسخة وصورا ثابتة هي صورة
تلك الافعال ومبادئها الفاعلية كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت تصير صورة محرقة نارية تفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت
ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة ومن غير روية وتعمل وكان صدورها اولا بتكلف ومشقة وتجشم كسب جديد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصناعات
والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التاثر ولا ثم الاشتداد يوما فيوما لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجع التأديب
والتمرين ولم يكن في تاديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ حالات مضادة لما في نفوسهم ولاجل ذلك يتعسر تعليم الرجال البالغين
العلوم والصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت اولا كصحيفة خالية قابلة
لكل نقش وصورة وسيعلم من مباحث المعاد ان افراد البشر انما يبعث يوم القيمة ويحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الوقوع عنهم
في الدنيا فيصير انواعا كثيرة متمايزة بعضها من جنس البهايم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة
هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
والقوى التي بالطبع اه قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اربعة اقسام كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجدان في الاجسام الحية احديهما
فعلها على نسق واحد هي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجدان في الاجسام الغير الحية احديهما
في النباتات والصادر منها لا على نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب
مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتيادات مما يمكن تحققه ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة والببغا **قوله** وقد قال بعض الاوايل اه زعم
قوم من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من علماء الكلام ان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم
بان هذا القايل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر
وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يصير بصيرا اذ الخشب الذي ليس في طبعه ان يقبل
النحت كيف يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا
الاستبعاد عندي ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدأ التغير فمبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل
فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن
تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بلا اشك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها
بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي جزء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة
كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل ناص
على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال فهو ما ذكره
المعترض بان لشيء واحد مراتب في الحصول فنقول اما ان كملت جهات مبدئيته او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعا ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين
ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبدئية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدئية كالكاتب الذي يكتب و
ذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الاخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب ضعفا وشدة في القرب والبعد من الفعل بحسب تحقق بعض جهات الكاتبية كثرة او قلة
فعجبا لهذا الامام هل الى ولمن يا ترى يقتضي بان ينكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان المستعد بالتمرين في تعلم الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال
بها وعدم كونهما مبدأين تامين بالفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او
بعيدة او استعداد لاحدهما والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما الاخير واعلم انه يوجد في كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل
قوله وغاريقوا منهم وصورة هذه اللفظة اما مفردة كانه اسم رجل وينافيه وجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدا وخبر وغار اي جماعة يقوا منهم

ولا

ولابلاعبه قوله وقال ايضا بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير والاول اولى لجواز ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون
الالف بعد الواو التي في الطرف حملا على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كيعفوا ويصفوا في انه كان الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد من القوة هي
التي ليست في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل وسيعلم ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دايما وكل ما ليس بموجود وقتا ما فهو مستحيل
الوجود والامكان هناك مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل
والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لابد ان يكون قايما بشئ فان وجود الشئ الممكن اذا وجد
وجودا تعلقيا فله امكان سابق وامر اخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا قايما
بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وستطلع
هذه المعاني من بعد عن قريب **قوله** الشئ الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون الخ يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على
وجودها وذلك لان امكان الشئ امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين وجود الشئ شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار
حال زايدة على نفسه والثاني وجود الشئ في ذاته اي باعتبار نفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الشئ
قايم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجوداتها في انفسها هي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القايمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه
ولابد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمها كالانسان
وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لابد من مادة سابقة وامكان قايم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون
لامكان بهذا النحو سابقا على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بالشئ فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قايما بذاته لانه موجود لا في موضوع
ولا مادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشئ متعلق الوجود به بوجه من وجوه التعلق فلم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشئ اذا
كان جوهرا قايما بذاته كان له مهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب مهيته من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس
بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشئ تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات
مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القايم معنى الامكان على هذا الفرض وجود زايدا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده
مركب من وجودين وجود للمهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فما فرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا
بانه امكان قايم بذاته ظهر انه امكان قايم بغيره هذا خلف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجودها
بالقوة هذا خلف **قوله** فاذن لا يجوز ان يكون الخ يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع
بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان له امكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قائما بنفسه وهو ممتنع كما مر بل يجب
ان يكون ابديا باقيا بما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول
كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه
قبل حدوثه اما الجسم الحادث فلانه حادث او كان حادثا فامكان وجوده قايم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا تنفك وجوده عن وجود صورته فامكانه القايم
بمادته هو امكان صورته بالذات فالشئ الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة لان حدوثها
لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن من المادة بوجه ومن الصورة بوجه لان حصوله من المادة حصول بالقوة والامكان وحصوله بالصورة حصول بالفعل
والوجوب واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس ككون الجسم ممكنا
ان يكون ابيض وهو بالقوة ابيض ولا ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعا في شئ بل انما فيه امكان ان يوجد
معه معية ذاتية او يوجد فيه بعض لوازمها وقواها وآثارها الغير المنفكة عنها كما سينكشف لك منها تحقيقه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم
ان الاشياء الغير وجودها مفتقر الى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه حسب تفاوت وجوداتها في مراتب النقصانات والقصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع
بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجادية ومنها ما يكون ببعضه قليلا كان او كثيرا في بعض منه او كله ويكون مما سوى ذلك البعض
مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية والوهمية والخيالية كما

حققناه وفي كثير منهما مفتقرة اليه على تفاوت لها في الافتقار فليس افتقارها الى المادة في اللمس والذوق كافتقارهما اليها في السمع والبصر فالاوليان
قوتان ساريتان في تمام اجزاء العضو والاخيرتان قوتان قائمتان ببعض العضو والشم متوسط بين الاربعة فالحاصل ان النفس لا يحدث بوجود مادة بدنية
يكون حاملا لامكان وجودها لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من الاثار الطبيعية وآثارها البدنية اعلم ان في هذا الموضع اشكالا ذكره بعض
بعض المحققين في رسالة له الى بعض معاصريه واستصعب حله حيث قال ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد
بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية ونفوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل
امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عما تحل فيه عادم حامل الامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه
عادم حامل الامكان الوجود فيمتنع حدوثها في الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا لجسم مادي حامل امكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من ذلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة
ما الفرق بين الامرين مع تساوي النسبتين انتهى ولم ندر هل اجاب معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب على طريقة القوم فهو ان البدن الانساني استعد
بمزاج الخاص ان يفاض عليه من واهب الصور   ة مدبرة متصرفة فيه بتصرفاتها يحفظ بها شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض
لكن وجود صورة يكون مصدرا لهذه الافاعيل الى   غير الحافظ لهذا النوع الذي لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون ممتنع
الحصول الا بان يقترن بها قوة عقلية ذات تدبير وفكر فلا محالة يجب ان يفيض من المبدأ الفياض ولو على التبعية اذ لا بخل ولا منع ولا تقصير كيف وقد حصل
الرجحان والاولوية فاذن وجود البدن بمزاجه واستعداده استدعى صورة مقارنة متصرفة فيه ولكن يوجد المبدأ اقتضى ذاتا عقلية مفارقة او ذات مبدأ
مفارق وكما ان الشيء الواحد يجوز ان يكون مجعولا وغير مجعول من جهة اخرى كالوجود والمهية المتحدة به يجوز ان يكون جوهرا وغير جوهر كافراد نوع
جوهري بسيط من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية من جهة فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات
ومادية من حيث القوى العملية والانفعال فهي من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها
الاصلية او مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض الماديات ومثالبها الا بالعرض فتدبر
هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهله واما الذي رأيناه واخترناه بعد ذلك الزمان في تحقيق هذا المقال ودفع الاشكال هو ان للنفس
الانسانية مقامات ونشآت جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم الخلق والتقدير وبعضها من عالم الخلق والتصوير فالحدوث
والتجدد انما يطرأن لبعض نشآتها السافلة دون العالية فانها منذ اول تكونها الصوري في ترقي الاستعداد في الوجود وليس حال النفس
في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها ذاتا وفعلا
كمثال الطفل وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنهما اخيرا وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه
اخيرا فلا ينافي بقاء النفس فساد البدن المحتاجة اليه اولا لانه في ابتداء فعلها الخاص وهو اقتناصها للعقليات والنظريات تعطل
شبكة القوى والحواس **قوله** وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل فانه يريد اثبات قوى مباشرة للافعال والحركات في الاجسام كلها
اعلم ان الفعل او الحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شيء بالعرض ان يكون المصدر له بالحقيقة
قوة في شيء آخر يجاوره هذا الشيء او يرتبط به مجاورة او بوجه اضافي ثم ان يتحرك بحركته او يسكن بسكونه كجالس السفينة ونحوه والذي
يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر ام لا والمراد بالقسر ان يتغير طبيعة الجسم بامر مباين له غريب عن ذاته وعما يقوم به ذاته
كالحجر المرمي الى فوق بقوة الرامي وفعل المعد اياه للحركة والذي يصدر بالذات من غير قسر لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه بالارادة ام لا والفاعل
في الاول نفس وفي الاخر طبع اذا تقرر هذا فقوله كل جسم يصدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو اما بالارادة والاختيار او لا بالارادة والاختيار
وعلى اي الوجهين لا بد ان يكون بقوة غير زائدة على نفس الجسم بما هو جسم اما على الاول فلا تبين لا يحتاج الى البيان اذ لا خفاء ان في الاجسام الحيوانية
شيئا غير الجسمية يصدر عنه افعالها وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها اخلاف ما يقتضيها طبيعة جسمها الذي فيه كالحركة الى فوق واما
على الثاني فلان الفعل الذي صدر من الجسم لا بالارادة اما ان يكون فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم او امر مقارن له او امر مباين له والمباين
اما امر جسماني او امر مفارق عن الاجسام فهذه اربعة اقسام ما الاول فهو فاسد لان هذه الجسمية مشتركة بين الاجسام في كونه جسما او يخالفها في هذا
الفعل فلا بد ان يكون صدوره لامر زائد على الجسمية وهو المراد بالقوة وصدوره عن قوة والمفروض خلافه وقد بطل القسم الثالث فهو ايضا خلاف المفروض

فاما القسم

المحقق هو العلامة الطوسي نصير الدين والبعض المعاصر هو الفاضل الخفري شمس الدين [illegible] وسال [illegible] احدها

فان المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب المباين الجسماني لا يخرج عن هذين واما الرابع فلا يتم لتساوي نسبة ذات المفارق الى جميع الاجسام والمواد اما ان اختصاص هذا الجسم بتوسطه في صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فلزم الاشتراك المذكور لما علمت او لقوة فيه زائدة على الجسمية فهو المط وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدأ قريبا او لقوة في ذلك المفارق وتلك القوة اما ارادته مخصصة او ليست كذلك فعلى الثاني يكون حكمها حكم ذات المفارق في بعض الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما على الاول فتعلق تلك الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما القيرة بخاصية بها يمتاز عن غيره فيختص هذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والامور الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا في الافعال التي تبتني ايضا الاطبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصة اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المط لانه ثبت في الجسم مبدأ موجب لصدور الفعل وان كان الثاني فهو ايضا يستلزم المط لان الذي يفعل فعلا في الاكثر واختص بذلك الامر يقتضي رجحان تلك الفعل على تركه وبه يميل الجسم نحو صدوره فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لابد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي فيكون المبدأ موجبا والتخلف في الصدر دائما يكون لعايق غريب في الفعل لا يكون دائما ولا اكثريا كما ثبت في الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت نعيه اما دائمي او اكثري وكلامنا في الفعل الذي لا يكون بالقسر ولا بالجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى ان يعني حكم كون الفعل الاكثري الوقوع من شيء وحكم كونه اولى به كلاهما واحد في استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذي الخاصية صدوره منه بها النسب واليق من لا صدوره او من صدور ضده فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذي بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقي ان يكون بالذات والذي يكون مرجحا بالذات لصدوره يفعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة هي المراد من القوة فتلك القوى هي مبدأ الافاعيل الجسمانية سواء كانت تشاركها من العلة البعيدة بان يصدر القوة اولا من المفارق ثم يصدر بهما جميعا الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هي المبدأ القريب من المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق عظيم ربما يلوح لك منه شيء بتتبع ما بيناه في مسئلة الجبر والقدر ثم ان لقايل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة في الاجسام لا بحال مع اتفاقها في الجسمية فاذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات القوى فاثبات القوى ايضا يستدعي اثبات قوى مختلفة لحرفتها البحث بها هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التي هي مبادي الافعال ان كانت اعراضا متاخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما ذكرت لكن هي او مباديها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يتحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس للفصول المختلفة ولا استبعاد في كون ملزومات مختلفة لها لازم مشترك اعم منها فان سميت تلك المبادي اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب فلا مضايقة فيها وقد مر في مباحث اثبات الصور ما يفي بدفع هذا الاشكال وامثاله **قوله** ولنؤكد البيان ان لكل حادث مبدأ ماديا الخ اعلم ان لكل حادث مبدأ فاعليا ومبدأ ماديا والمبدأ الفاعلي هو الذي به يجب صدور الفعل ان لم يكن مانع والمبدأ المادي هو الذي يمكن ويصح صدوره عنه وعند عدمهما جميعا يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات مبادي فاعلية هي المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان بصدد ان يثبت لها مبادي مادية وقد مر من الكلام ما امكن الاكتفاء به في اثبات ذلك المقام عند دفع ما ذهب اليه طائفة من ان القوة مع الفعل دائما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه ولاجله قال ولنؤكد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم في الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم فيه في باب اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجزاف والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا لمخصص فيه ولم يعلم هولاء القوم ان امكان الارادة الجزافية مضر في باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا في المبدأ ولا في المعاد ولا في تحسين حسن وتقبيح قبيح لفعل ولا في تصديق وتكذيب لراي وهذا الذي ادعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اعاذنا من شره في الدين وضرره على عقايد المسلمين ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث واما غير الحادث فعندنا منحصر في الباري جل اسمه وعلمه واسماؤه الحسنى لا على وجه يقوله الصفاتيون القايلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القايلون بثبوت الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على وجه يقوله المشاؤن القايلون بالاعراض القائمة بذاته بسموها الصور العلمية الالهية ولا على وجه يقوله الافلاطونيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة

بذواتها المتباينة الذوات المتباينة لذات الاول تعالى بل على نحو اخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد يتخبط بعض المتاخرين فقالوا الحادث اذا قيل
له اول يعني به ان الزمان وجوده اول والقديم ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس وجوده
زمانيا واما القديم العرفي وهو ما يطول مدته فانه بالحقيقة حادث والزمان وجوده اول وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدء اصلا فلا قديم بهذا المعنى
الا الاول تعالى وما سواه حادث حدوثا ذاتيا مما مر فعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج شيء من القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل واحد منه
يتقدمه امكان وجود وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الحدوث الوجود والا لم يدخل في الوجود وليس امكانه السابق نفس عدمه فان الممتنع
ايضا معدوم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام
والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه عدمه وليس ايضا امكانه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالفه هويته
وماهيته ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثا ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث قد لا يكون كذلك ورابعا ان امكان الشيء الحادث
حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حاصلة قبل الوجود وليس الامكان ايضا نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد ان يكون ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال
شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن فلو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول فكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير ممكن
لانه غير ممكن وايضا فالقدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايضا لو كان امكان الشيء عين قدرة القادر عليه او عين
مقدوريته لما امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بان ينظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل
على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول وبطلان التالي يستلزم
بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كانا الموضوع واحدا لاستلزام كل منهما الاخر الا ان احدهما حال الممكن
باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء قادرا لان القدرة صفة
القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظاهر وحين كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل فهو اما معنى موجود واما معدوم
والثاني باطل والا فلم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة وانه قد يكون الامكان امكان سابق وليس الامكان طبيعة يقوم
بذاتها اذ لو كان كذلك لما اتصف بها شيء فانه ما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قايم بذاته اولى من غيره ولا يصلح ان يكون شيء واحد تارة يقوم
بنفسه وتارة يحدث في محل فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يتصور ان يحل ابدا وايضا الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس من جنسها واذا ثبت
ان الامكان الشيء ليس مفارقا عن المحل ولا جوهرا الا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي يسبقه لا بد ان يكون في موضوع لا بد ان يكون
ما فيه امكان الحادث امر يتعلق ما بالحادث اذ ما لا تعلق له بشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره فكل حادث يسبقه امكان وجوده
وحامل لامكانه وذلك الامكان الذي في الحادث يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا ومادة وهيولى وغير ذلك كالبدل باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس
الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فيتحقق كل حادث مسبوق بمادة ولا حجر فيه اذ لا بد
في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او ابسط منه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يصح حدوثها
والا لكان يسبقها هيولى اخرى وامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايضا يعود الكلام اليها ويتسلسل
الهيوليات وهو ايضا محال والحاصل انه لا يحدث الا ماله قوة وجود في هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او في المادة كما مر والحادث
يفتقر الى المادة من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل وهو
استعداده لحصوله بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته
لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة فلا يحتاج عندهم الا من جهة واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لما لا استعداد
ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين يترجح الحدوث بحسب الاستعداد المتقوم اذ كمالات
النفس عندهم اعراض قايمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل ههنا وحاجتها لا انها الذاتية ومقوماتها من جهة واحدة هي جهة الرجحان واما
ما في المادة فهي تقوم الوجود تفتقر الى المادة لا في تقوم الماهية واما ما عن المادة فهي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء الذي
الماء الخارجي مجرد صورة المادة قبل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا تعقل الا بالجسم فالحادث عن المادة يقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكائنات الفاسدات
واحدة والا لكان الفاسد مع مادته والكائن حادث مع مادته فحدثت الحادثات دون استعداد سابق ولما دي ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان

هو ممكنية الشيء لا غير وهو معنى واحد حصل في المبدع والكاين لكن ما به الممكنية قد يكون نفس مهية الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة في قابلة وهيولاه اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها له وهذا كصحن بيت او سعة حوض فانه صفة البيت والحوض اذا احضر في الذهن واحضر ما قدر وسعها من الرجال او الماء كان امكان وجودهما فيه وبهذا ينحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات كما مر وكذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحن معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان الجواب ايضا بالقياس اليه ما هو امكان وقوة عليه معنى عدمي والصحن بالقياس الى ما يسعه من الرجال لا بالقياس الى الوجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا والامكان الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي دون القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل فهو في نفسه معنى وجودي فله سبب ولا محالة يكون حادثا ولسبقه لا محالة امكان آخر وهكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا على ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي فعل لا محض فاعلم هذه الدقايق فانها انما نفتح لك ولا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الا في كتبي مع لواحق ومتفرعات هي العمدة الوثقى والنور الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها نوهم ان المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادي الافعال وان الفعل اقدم من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال الممكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم المهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا ذاتا او زمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ عنهم وعمدة ما حملهم الى ذلك ما وجدوا في البزر والنطفة انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا يقوم بذاتها لانها من حيث هي كذلك اعدام الملكات فلا بد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما ستعلم في المقالة الثالثة وما بالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا ويكون قبلها بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص آخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقدم من الانسان سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكاينات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس مهيته من حيث هي هي وليست باعتبار نفسها بحيث لا يتعلق بها شيء اصلا بل المجعول والمفاض بالذات هو الوجود لا غير فما لم يكن وجود لا يعقل مهية لكن اذا تحقق الوجود والمهية من علة فللعقل ان يلاحظ المعاني الثابتة لها الصادقة عليها لذاتها بلا جعل وتاثير وهي المسماة بمهية الشيء اذا لاحظها من حيث هي هي في حد ما في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فيصفها بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب ليتساوى نسبتها الى الطرفين فحكم عليها بعد الامكان بالحاجة الى السبب ثم وجدان السبب ما لم يكن موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة فالوجوب بالقياس اليها التي نسبة الموجودية اليها متاخرة عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية وانت تعلم ان كل ما اعتبر من المعاني في الاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا لا ينافي تاخره عن ساير الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدايمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل بجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها امر ضعيف الا يقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يكن مستعدا لقبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد ليصير به بالفعل بعد القوة من مخرج آخر يخرجه من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دايما وكثيرا ما يكون القوة يخرج الى الفعل بشيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد فيبرد فيوجد منه بارد وكالانسان يجعل

مبهاما والانسان يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته

بل من نوعها ففي النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة معدنية تقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هو من نوع الفعل

وكذا الحكم في البزر والشجرة التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم

الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة

ولا نحدها الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متلاقية بزوايا قوايم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقلها ولا يمكنك

ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة

عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء

او عدم كمال الشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات ومن كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محض وقد فرض شرا

محضا هف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال لما من شانه ان يكون له كالقوى التي هي اعدام الملكات كالجهل البسيط

والضعف والتشوية في الخلقة واما لانه سبب مضاف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور الواقعة

في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع المهية فادراك المنافي يكون وجود

المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس

كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا وفقد العلوم والكمالات للمدركها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود

كل امر هو تاكده فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها و

الحاصل ان اكثر الشرور الواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات

والغايات بضرورية حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شر بوجه من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل

خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله فكمال الشر شر من نفسه واما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه

ونقصه قوله قد علمت حال تقدم القوة اه تاكيد لما ذكره صريحا او تصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية

فيتقدم زمانا على الفعل الذي هي بالقياس اليه لكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوانات

التولدية والنباتات المتكونة من غير مبدأ من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات و

من مقارنته لها في الزمان به يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا يقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض

لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم

ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما لا يفارقه قوة اصلا

في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند قطع غيره عنه وهذا شان عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هذا من تنزه الاول جل اسمه

والى ما يفارقه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور

والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء واليها انتهى جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب ينتهي جهات الفعل

والكمال فانظر الى حكمة الصانع والرحمة الالهية ولما كان غير جايز ان يقف جوده على حد متناه بقي وراءه الامكان الغير المتناهي فوجد منه هيولى ذات قوة

غير متناهية في الانفعال كما له قوة غير متناهية في الفعل وكان لا بد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد

امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حدوثه عين البقاء فوجدت اشخاص جرمية دائمة الحركة الذاتية والوضعية الدورية لاغراض علوية

يتبعها استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال

والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية لا يحصل

من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية واجبة النهاية لا يحصل من الممكن وكان ينقطع الفيض ويثبت الوجود على ذلك المبلغ

ووقف عنده فبقي في كتم العدم امور جمة غير متناهية وبقي الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الوجود نظم النظام

ورتب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جايز

خروج الممكن منهما دفعة بترون الابدان ولا مع الابدان لتناسبهما عددا ومقدارا فيجب الاستعدادات تحصل من وانتهما قرنا بعد قرن راجعة الى ربها
اما سعيدة منعمة اذا كملت او شقية معذبة ان نكست رؤسها **قوله** في التام والناقص الموجود اما تام واما ناقص والتام ما فوق التمام او لا
والناقص اما مستكف او لا والتام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء يتمه
ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كماله ما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام فقط والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام يناسب ما بالفعل
والناقص ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصور كله
او بعضه في اكثر الانواع بحسب حيثياتها من الكميات والكيفيات وصفاتها وغيرها بوجه من الوجوه الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجود افضل ضرورة
الوجود ومع ذلك يفضل عنه الوجود الفايض على ساير الاشياء والناقص المطلق الذي هو ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل
يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمال لا شيئا فشيئا وكمالا يتعدى كمالا الى لا نهاية من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى اخر سابق بل بطريق اطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكمية او العدد او الزيادة المفهومة
من لفظ التام والمعتبرة في حده وكذا القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمتصلات فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود
باعتبار انه قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي لموجود على الاطلاق كان للوجود انحاء واطوار متعددة فهو بها اما فرضا او
مجازا او الكل حاصل له ابتداء فهذا صفة الواجب والذي قبله صفة المفارقات العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام او الناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه نقلا من معنى مخالف
لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والمحمولات موضوعات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى عين وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل والتشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء ومعنى حقيقي لشيء اخر فالمعنى الذي بعد
المعتبر في معنى الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشبه وما هو غير صادق او لا تشبيها قريبا او لا وذلك كالقول
القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه
في غاية التنزه من الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة واحرى ثم التعمق
والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من داب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما
كان التام يلزمه التناهي الى غاية ونهاية فيكون للشيء التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد لا يعتبر في الجمهور لا يقولون بعدد او ذي عدد هو اقل
من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل وجميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدا ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدأ ووسط فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدأ ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كان ذا وسط ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر قليلا كان او كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدأ والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا
يكون لعدد واحد مبدأان ولا منتهيان انما جاز ذلك لعددين مختلفين فكون العدد ذا مبدأ ونهاية وواسطة فهو اقصى ما يمكن ان يقع في
هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية
لبعضها على بعض فان تفاوت وتمايز في كون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب كونهما اتم وساطة ولا ايضا كونهما قليلا يوجب ان يكون لضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونهما واقعتين
طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص لا بما هي طبيعته واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية
لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا و امكن فوقه عدد اخر يشتمل من جنس وحداته ما لم يوجد فيه فالعشرة تامة في العشرية ناقصة في العشرينية
وغيرها مما هو فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب اصطلاحا اخر في لفظ التام والناقص والزايد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية
له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثني عشر
والزايد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم ههنا بحث وهو ان التام عند الحكماء وهو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن له
مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته و بسبب الغير
فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري
فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياها والعجب من جماعة من المتاخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا موثر في الوجود الا الله
ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون فانه مدرك عزيز المنال بحيث ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجودات
المختلفة الحقايق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وفيما يليه من خلفاء الله ومقربيه
كما ان الوجود شامل لهما لكن على وجه الشدة والضعف قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والخليفة نايب المستخلف يفعل ما يفعله لكن
على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول القادسة افاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي اذن فوق التمام مع انها دون
الاول بما لا يحيط به عقل **قوله** ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى آه هذا القول الى اخره واضح المعنى غني
عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المعاني كثير فايدة يعتني بها ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية
ودقايق المعارف البرهانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء الشامخون الراسخون في العلم والحكمة الاخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام
ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا
على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفاء من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يحضره في الالهيات مثل
ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعها مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة حجم ومن القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول
في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباري ارمنياس وغيرها حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظايم الامور وحقايق
الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى قصر ووقف واهمل في ايراد كثير من المهمات فيها واخطأ في بعض ما اورده من المواضع
والابواب التي لا يسع الانسان الا اصابة الحق فيها ودرك الصواب فيجب على الحكيم ان يكون اكثر اعتنائه بالامور المهمة ان اتفق له الخروج الى امور
غير مهمة كان زيادة لتحقيق القدر المهم وكان سقراط معلم افلاطن الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان
مقتصرا على العلوم الالهية مقصرا في التعليميات وغيرها معتذرا في اخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه بان ذلك هو الذي يصير
به الانسان مستحقا في الملكوت رتبة العالم العلوي صايرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة لله في الارض والسماء **قوله** المقالة

كان باعثه تحقيق القدر المهم وتعيينه لطالب السعادة

المقالة الخامسة

الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال المهيات وهي الامور التي يعرضها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل
واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد
والاصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكره هذا الشيخ في ايساغوجي موردا اياها على وجه التلخيص ليكون تذكرة ومعينا على التحصيل موجبا
للتسهيل لمن وفق له والتيسير على الطالب البصير لما خلوا لاجله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما انيات او مهيات والوجود كما علمت ليس بمحمول
بالمعنى الانتزاعي وان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت ذاتي لبساطته واما المهية
فالمراد به المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرضه الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد اختلف في انها هل هي موجودة ام لا فالفلاسفة
على انها موجودة والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض تابعة للوجود في الجعل الوجودي
اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهي الموجودة بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات
بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او مخصوصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرضي عاما كان او خاصا الثاني

ان المهية

ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي انما يلتئم حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف
بثبوتها وتحققها والا لتركب كل من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملا على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس
الوحدات التي هي منها الا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء
غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي غير الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ان يكون كل واحد منها مركبا من شيئا اخر
وهكذا بالغا ما بلغ غير منتهية الى واحد ايضا هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متحققة كانت
مترتبة ترتيبا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات وذي الوسط والطرفين وغيرها فظهر ان البسيط موجود
سواء كان جزء الشيء او لا مثاله ذات الباري ومهيات الاجناس العالية وطبايع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها الثالث ان البسايط هل
هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو ممتنع لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه
غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض انه
المجعول والاثر فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة السواد
ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان قيل ان المجعول ههنا اتصاف الماهية كالسواد بالوجود وانضمام الوجود بها
قيل ان هذا ايضا مغالطة لان ذلك الاتصاف والانضمام او اي ما شئت له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة
سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق
حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة
بل هو حال الارتباطية بين المهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به لا بان يجعل
نفس الصيرورة بحقيقية التصورية بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه
وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المراة والمرئي فالمراة بما هي مراة
آلة النظر والملاحظة وليست مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت مرئية وانسلخت عن كونها مراة وهكذا الفرق
ايضا بين التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصور في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور
الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلث جميعا وحصولها في الذهن
بل التصديق م
لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق عبارة عن ادراك ان زيد كاتب وصيرورته كاتبا بان يكون الطرفان ملحوظة بوجه ارتباط احدهما
بالاخر بان يكون النسبة متصورة بالعرض اي على وجه هي نسبة متصورة الى متصور ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون متصورة والا انعزلت
عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا اسندت واسند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال التصديق في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررنا هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا
والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية وصيرورة بعضها بعضا
بعد تحقق البسايط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف لا البعض ولا المجموع الا انه لا بد له
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل الميد
ولكن لا بد من وجودهما حتى يجعل احدهما الاخر وذهبت اخرى الى ان المهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا ليس ان الجاعل
يجعل المهيات موجودة بل يجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس المهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس
امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة المهية وكونها بالمعنى المصدري فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يقال ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول بان الذاتي غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وكونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكل من اتى بعدهم والمتاخرون

لقليل منهم وهو تمرنه مجعف من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس المهية ولا اتصافها بالوجود اما المهية فلانها بعلّيتها بالجاعل لما امكن ان تعقل شي من المهيات بجعولية الامر المرتبط بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشئ الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون مهية واحدة تحت مقولتين بالذات والتالي باسرها باطلة فكذا المقدم واما الاتصاف فلما مر بل المجعول بالذات بجعل البسيط انما هو الوجود اذ به يوجد المهية الا انها والمهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم هيهنا شئ من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل وان يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان ولا يتصور بين الشئ ونفسه قلت الوجود في كل شئ نفس هويته الشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شان من شؤن جاعله متفرع عليه لا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود بمعزل عنه بالذات وامكانه عبارة عن مفارقته لقصوره الى جاعله لا غيره والمضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام المهية المعروضة للكلية والوجود ليس بمهية لشئ كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للمهية المركبة وبين ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون احد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تركبت منها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها بطلان احد منها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المرتب بين علة العدم فاذن اجزاء حقيقة المركبة متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء الجملة عليها فكما يجب تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا الا ان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متاخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تلخيصها ما عنها وجودا وعلما خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنيا يلزمها الازم اخرنا الاول هو كونها بينة الثبوت للمهية لان البين للشئ هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك الشئ والذي لا ينفك عن الشئ ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو اخص من كونه لا ينفك والموصوف بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشئ كيف لا يكون بين الثبوت له عند تصوره واما الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب جديد اذا المهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداتها متحققة لا نها سابقة عليها فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل اللازمان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعنى بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنى باستغنائها عن السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشئ بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني وظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء المهية كونها متقدمة عليها في الوجودين والعدمين وهذه الخاصية تستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين وان اعتبر في الوجود العيني فهو الغني عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الوجود ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء المهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل اليس المعجون يتكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر فنقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صار كالجزء الواحد الذاتي هو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون كل من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض لا على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة واحدة واعلم ان فضيلة كل مركب بفضيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت عرضا محتاجا الى الاخر والاجزاء موضوعة لها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كما الحاجة هي اليها لا على وجه الدور المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك مركب له وحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها

كافة تا

كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل ومنتهاه درجة الحقيقة المركبة كالافلاك
ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
واعلم ان اجزاء الماهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يشارك البياض في اللونية ويخالفه في كونه قابضا للبصر
ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فالسواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا
ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية المحضة والقابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول فعند
اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة اولا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية
والقابضية وهو خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء القوام للشيء
المحمول عليه خارجة عنه وذلك مح واما اذا كان الجزءان واحدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا له فان كان لونا مخصوصا
مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه فصل
او حدث هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك مح فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي
فهما موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف التركيبات اجزاء الماهية اما ان يكون متصادقة اولا
والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس
والمتداخلة الغير المحمول كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة و
الصورة للمركب منهما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان او الاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لساير الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان يمتاز عنه
بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو ظ كالانسان مركب من بدن هو مادته منه
جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته منها فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال
السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح جنس
والاضلاع الثلثة فصله بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصله لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود متميز
عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا انه لا يمكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق
ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من المركب العقلي يمكن
اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط
كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع و
الحيوان اذا مات يزول عنه فصله وهو النامي او الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم
الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي
لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير
محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقاءها مع توارد الصور عليها انها لضعف وجودها يكفيها لحوق صورة ما اية صورة كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد
بالفعل باق بالعدد كساير الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء متضمن له وما
فوقه فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف
وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطايف انيقة ذكرناها
في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار **قوله** فصل في الامور العامة وكيفية وجودها اه الموجودات اما وجودات واما ماهيات
وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا للقايلين بشيئية
المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان معنى الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان الماهيات التي يعرض لها الكلية

والعموم هل هي موجودة في الاعيان اولا وما نحو وجودها وكيف يوجد والموجود لا بد ان يكون امرا معينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد
مع المتقابلات والاضداد في اماكن واحياز مختلفة ووجه مناسبة هذا المبحث للذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل
فان الكلي موجود بالقوة فانه ما لم يصر جزئيا بانضمام المشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه الفصل
لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام المشخص اليه يصير
شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه المهيات الكلية من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فذلك لان الموجود بما هو موجود صالح
لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي او فرسا كذلك او ملكا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا
او تعليميا ولا الاعم من الوجود المطلق صالح التي منها الابعاد ان يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود هذا وكاينا
كونها معروضة للموجودات الخاصة الشخصية ولا ايضا يا في عدم كون الموجود بما هو انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد
ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتغير او تعليميا واقعا في التقدير والكمية **قوله** فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة قد يكون
للكلي معان ثلثة احدها المعنى الذي له افراد بالفعل يحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون
له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا كالمعنى البيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد له كثير من الافراد وان لم يوجد
شيء منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو قوعه متعددا مانع عقلي [illegible]
خارج عن نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام
معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ والملاقات
اهل اللسان ليس من باب الحكيم فان مناط كون الشيء كليا وملاك الامر فيه هو كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو
كونه وجودا وانية او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا يابى العموم والاشتراك بين كثيرين سواء
كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة ممكنة وبعضها والممكن منها واحدا وكثيرا والواحد الممكن موجود ام لا والكثير الممكن اما
متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي ازيد من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلام
في ان هذا الكلام مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين يحقق
في ساير المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما
وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله الاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال
الكلي واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول
البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد
ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية
التي من ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية
فكان الفرق حاصل بين مفهوم الكلي المنطقي وبين مفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي ومفهومه
الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزئي
الحقيقي على ما قال **قوله** واما الجزئي المفرد فهو الذي اه المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا بخلاف
الجزئي الاضافي وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع
قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد مشارا اليه وكهذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري جل ذكره والذي امكن تصوره سواء
كان بحسب الحس فقط كزيد المشار اليه وهذا الشمس او بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر مثلا فان صورة زيد المشار اليه لا يمكن حصولها
في العقل ولا صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصوره متصور لا يمكن له فرض صدقه على كثيرين لامتناع نفس
تصوره المطابق لهويته الشخصية عن ذلك واعلم ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء وجودا خاصا او ذا وجود خاص
فانه الهوية الشخصية لا غير وكل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو معنى كلي ولو تخصص بالف تخصيص **قوله** فالكلي من حيث هو كلي

شيء

صح
وفي بعض النسخ كانت العبارة هكذا
وهذا ايضا كونها معروضة للموجودات
الخاصة الشخصية او مقدارا مخصوصا
الا بعد ان يصير طبيعيا الى اخره

شئ ومن حيث انه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر اي معنى ثم
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كالانسان الواحد او فرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهوم المذكور سواء فسر بالمشترك بين كثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره مانعا من الاشتراك وغير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما مما يكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شئ من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور مهية من
المهيات ولا يخطر بالبال انها كلية ويتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس ويتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل ويتصور
هذا المشار اليه ولا يعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شئ والذي يحمل عليه الكلي شئ اخر كما ان الجنس معنى وحده الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى اخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد الثلاثة الحساس وليس احدهما داخلا في حد الاخر و
معناه لكن احدهما يعرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
في الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا فالشئ في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرهما من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي فالمهية
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لان عروضها اما يتوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال العارض الموجود بها الخارجي كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيات صرفة وتسمى القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعملة فيها كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما يقال هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك ليست خارجيات صرفة ومثال ما لا يتوقف عارض المهية عليه فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل وجميع
لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوي الزوايا القائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض الوجود الذهني كالكلية [illegible] بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها اذ
ثبت مغايرة بينها وبين ما هو عارض بنفسها بما هي هي وعارض بنفسها بما هي معقولة فلا حاجة بثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجي [illegible] فان قلت اليس عم الوجود بين العيني والنفسي والوجود العيني من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينيا خارجيا
ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجي ما يكون المعروض متقدما عليه العارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلماذا قال الشيخ
ان الفرسية في حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير وفي كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا الوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير
تدافع **قوله** فان سئلنا من الفرسية انه يريد ان المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حد ما شيئا اخر غير نفسها ومقومات نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شئ من طرفي المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين في الواقع وسلب شئ
عن شئ من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
فمهما سئلنا عن الانسانية بطرفي النقيض بان قيل هل الانسانية بما هي انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب الا بسلب
اي شئ كان المسئول عنه من المتقابلات عن المهية ومقابلها فان الجواب الايجاب لا السلب ولكن ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثية
بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما يتصف
ويتحد بها المهية من حيث تلك المهية لكن حيثيتها حيثية المهية بمعنى ان معنيهما متغايران وان اتحدا في الوجود وبالجملة ان المهية بالقياس
الى عوارضها حالتان احديهما الاتصاف بها ولا يتصف بها ايضا عندما اخذت من حيث هي هي وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التي

يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك وهي بالقياس الى العوارض التي يعرضها مع
الوجود لابشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود ترتفع عن الطرفين في مرتبة
من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها
حيثية ذلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا يخلو المهية من حيث
هي عن احد طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فخلوها عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جايز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة
في مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما في مرتبة من الواقع غير مستحيل
لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيد المنفي لا للنفي
اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل
بالطرفين في شيء من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان تلك
العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صح الجواب في لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها
للسلب لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق
بين العدول والتحصيل في تقديم الرابط على السلب وتاخيرها عنه **قوله** وبهذا يفترق حكم الموجب والسالبة يعني بوقوع الجواب
باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين
ما اذا كان عن طرفين هما موجبان في قوة الموجبة والسالبة فانك اذا سألت هل الانسان من حيث هو انسان موجود وليس هو موجود
وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا موجود فلا شك ان الاولين موجب وسالب وان الاخيرين موجبان ولهما في قوة
الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساوقة بينهما وبين الموجب والسالب
في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين هذين وذين بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق
السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال
الثاني يقتضي ان الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الاخر متحققا صادقا كان هذا الموجب صادقا
ولكن معنى صدقه هاهنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه معنى اللاموجود وهو فاسد فلو اجيب كان جوابا فاسدا
وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو افسد واكذب في ذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معناه بعينه
معنى الوجود والوحدة ومهيته بعينها مهية شيء مما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال
المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور وفايدة تقديم السلب في الجواب
ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة في تلك
المرتبة كانت سلب الصفة المقيدة بانها في تلك المرتبة اي صفة تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب
في تلك المرتبة فان تلك المرتبة خالية عن الصفات الزايدة خالية عن سلبها ايضا كما انها **قوله** واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير
يعني اذا قال قايل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انها هي هل يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا فيسبل
الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية ونحوهما فيقال
نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية وبمعناه كيف والموصوفية حالة اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات
المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية مشوبا بالنظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها
بشيء من الصفات انها في حد نفسها لا تابى عن ورود شيء من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها وبعد لحوقه
اياها يصير موصوفة بالفعل فكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها **قوله** فلهذا ان قال قايل آه هذا السؤال لكونه
واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبين في قوة النقيضين فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن الغيرية
مستلزم للاتحاد اي مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ذلك ان الانسانية بما هي انسانية

في مرتبة المهية

معنى واحد وحيثية واحدة لا يختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفي اكثر النسخ وقع بدله فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول ووجه صحته مع ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب ان سلب الغير المستلزم للوحدة كما بل امر مجمل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فاذا سئل ان هذا غير هذا لم لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى اخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليم هذا اى من تسليم ان هذه الانسانية ليست غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الايجاب سلب الغيرية مطلق لا سلب الغيرية مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي الانسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك كله باطل **قوله** على انه اذا قيل يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى المهية وتجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء اخر وكونها في زيد انها انسانية وشيء اخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضمير انها او هي او يكون في قول القائل الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض والكذب في الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هي او ليست غير التي في عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فائدة فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد فصارت زيدا في الوجود وقد جردناها من هذه الخصوصية وعن كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه ايضا ضرب من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة المهية من حيث هي خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل في حدها **قوله** فان سئلنا سائل اه قد سبق شبه هذا الكلام منا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال فان في الاجوبة الواقعة عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير المهية واجزائها لو اخر السلب عن المهية المحيثية بنفسها يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس المهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا فساد فيه فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك المهية لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف للمسلوب لا للسلب وقوله قد عرفت الفرق بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العنوان والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد **قوله** وههنا شيء اخر اه يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس بكاتب او هل هو في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على نفس المهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم والخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية ولما كانت المهية من حيث هي لا تاب عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون تكون هي موضوعها كالمهملة المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك المهية كالانسانية كانها واحدة مشارا اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزء من الموضوع والا عادت مهملة فان اعتبارها ايضا في اعتبار التقييد بالوحدة او التجرد او كونها مشارا اليها اشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك انسانية من هي انسانية وان كان فيه اشارة زايدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولم يجب

بحسبه ان يكون واحدا او كثيرا والتى فى زيد هى التى فى عمرو وفى غيرهما على انه لابد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الانحصار من تلك
الجهة فالطرفان يمكن سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لابد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما
هى انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التى منها فى زيد مثلا غير التى فى عمرو مع ان الانسانية فى نفسها واحدة وكثيرة وزيد وعمرو زيد اذ
يجوز اجتماعها لذاتها مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود التعين لا يكون الا احد الطرفين من المتقابلات فانسانية زيد
غير انسانية عمرو بالاعراض التى بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودها فى نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو
انسان فى الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما فى واحد بالعدد
فلهذه الاعراض والمشخصات تاثير فى الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم والتاثير فى نفس المهية بالتخصيص والتحصيل الوجودى
لا القوامى فانها ما لم يتشخص لم يوجد فيكون المشخصات من الامور الخارجة عن المهية المنسوبة اليها واعلم ان الزايد على المهية على قسمين
قسم يكون كجزء للحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زايدا على الحقيقة الشخصية والقسمان كلاهما
خارجان عن نفس المهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول فى كونها موجودة وتاثير الاخر فى كونها على صفة **قوله** ونحو من الاسماء
لما كان الفرق بين المهية من حيث هى هى وبين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرطية
والبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع فى هذا المقام اغلاط كثيرة
واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وتقرير فى البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجه الذى سلف والذى ذكره ههنا ان الاول
على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما فى قوله فالكلى من حيث هو كلى شئ ومن حيث هو شئ يلحقه الكلية شئ وكقوله ان
ان الفرسية بما هى فرسية شئ ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانها بما هى واحدة او كثيرة شئ مع صفة زايدة والذى ذكره ههنا على سبيل
الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان ههنا شيئا محسوسا يصدق عليه انه الحيوان والانسان
ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع
الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجرد انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعى لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه
ليس محض الطبيعة الانسانية بل شئ منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس المهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون
للجسم الذى فيه وكلا الوجهين ههنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعى كانه مركب من الانسان وشئ اخر بل اشياء اخر فاذا
كان الانسان الطبيعى انسانا وعوارض اخرى ففيه انسان منظور الى ذاته من حيث هى هى بلا اشتراط اخر من عموم او خصوص او وحدة
او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او باعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود
وان كثيرا من هذه الصفات متحقق للمهية من حيث هى لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولهذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث
هو بالقوة فان المهية وان كانت فى ذاتها قوة ان يكون موجودا وعاما او غير ذلك لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها
ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس مهية الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه بشئ زايد على
الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته بامر زايد عليها وكذا كونه موجودا فى الخارج بشئ زايد وكونه معقولا بوجوده فى العقل
فمع جميع هذه الامور انسانية وشئ اخر فاذا كان فى الوجود الخارج او فى النفس انسان وشئ كان الانسان كالجزء لها عند التحليل
وان كان مع غيره فان ذات الشئ ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته فذات الشئ دايما الذى
كونه مع غيره اضافة عارضة له زايدة كزيادة ذلك والفرق ان الاضافة بما هى اضافة حتى اضافة الزايدة امر نسبى غير مستقل
وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشئ ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شئ عما هى زيادة شئ ليست زايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا
امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير
كون الانسان فى نفسه فكونه فى نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصى الذى
هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض شخصية بها يصير مشارا اليه حسا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلى لانه انسان مع نحو
من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لا يكون الا فى العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكونى وعلى الانسان العقلى تقدم البسيط على المركب

وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي فاذن الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان
لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخرج من اطراف هذه المتقابلات وعند هما لم يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين
منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار
انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على
انسان ما ففيه زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع
كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص وهو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزءه يكون موجودا كالبياض
المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه لان المقارنة لا ينافي المغايرة بل تؤكدها فالمقارن لشيء
سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجوداتها لموضوعاتها
او لم يكن كذلك بل عرض ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء
اخر عارض لازم له [illegible] اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر كما مرت الاشارة اليه مرارا هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية
المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء لشيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجودا عند التحقيق
عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الموجود والوجود لا المعاني والمفهومات فمفهوم الانسان
لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود كما ان كون كذا موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون
زيد حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقة وملاكه
هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا لا بشرط الوجود وقولهم ليست الماهية من حيث هي الا هي معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها
او بذاتياتها ولا يحكم عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري ووجود له او وجود صفة له فكيف يكون مع عزل
النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع التصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية
ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ ابن الاتحاد
ان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل معنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فانه
من مزال اقدام الفحول ومضال الافهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان اه كلام هذا القائل
لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف
بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الاخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف تكون مفارقا محضا والقائلون بان للماهيات وجودا مفارقا
عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجود اخر
مفارق عن الاشخاص على ما يحكى عنهم الشيخ في ثاني السابعة لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان
معقول مفارق ابدي وجعلوا الكل منهما وجودا الى اخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر عن ايراده ودفعه كأنه ازل
مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل وقوله يتشحط بالحاء المهملة يتشحط المقتول بدمه اضطرب وتشحط في دمه وتمرغ فيه وفيه استعارة
لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حيوة النفس بحال مقتول تلطخ تمام
جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته لو لم يفسد **قوله** فنقول ان هذا الشك اه كلام هذا القائل مشتمل على وجوه من الغلط
الوجه الاول زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأ هذا الغلط انه جعل اختلاف
الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا ما وكونه حيوانا مطلقا امور متغايرة بالاعتبار
لكنها كلها واحدة في الوجود اذ لا منافاة بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان
من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما عاما واما خاصا بمعنى عدم الخلو والانفصال الحقيقي بل الحيوان لو اعتبر لا يكون بحسبه عاما

[illegible]

ولا خاصا وهو الاعتبار الذي لا يلحقه الا نفسه وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من
الذهني والخارجي فانه يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بذلك
الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي العموم والخصوص متقابلان بشرط
وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا الا بان في التعقل والوحدة العقلية لا الذي اشتهر عند الجمهور من ان الماهية في الذهن
كالانسان مثلا من حيث كونها متخصصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية
اذ الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعني استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص
وسيجيء زيادة ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان
موجودا في كثيرين يلزم ان يكون واحد بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا للاوضاع متخالفة وليس كذلك فان جسما
واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجودة في احياز متخالفة موصوفة
بصفات متضادة **قوله** وههنا شيء يجب ان تفهمه اه يعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان
صح انه لا يقتضي عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص
لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع
المتناقضين في كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولاجل ذلك اي كون الحيوان بما هو
حيوان لا يقتضي شيئا ولا شرطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط
لا شيء زايد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان متحققا مع وجوده
وتشخصه ووحدته والمقدر انه مجرد الماهية واما الحيوان بلا شرط شيء اخر فانه موجود في الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب
خارجة عن نفس الماهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شيء اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل
الافلاطونية وجود فاقول ان اراد بالشيء الاخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس الماهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية
ليس كذلك بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على الماهية في التصور وكذا الوحدة و
ان كان متحدا كل منهما معها في الخارج وان اراد به كل ما هو زايد على الماهية ووجودها ووحدتها الشخصية من الصفات والاعراض فذلك وان
استلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالة هذا التجويز نظر كما ستطلع عليه في محله ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان
الموجودة في عقلنا كما اعترفوا به وبين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها افلاطون واتباعه الا بالقيام وعدم القيام بشيء ولو جاز ان يكون
القايم بذهننا مقولا على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان المحمول نفس الماهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها
العقلي فكذلك في تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه مشتركا لوروده
بينهما الا ان الحيوان المطلق ان كان هو المجرد عن الزوايد الذي له صورة في العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول
على كثيرين بهوهو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اي وجود كان فهو كما من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية
كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية ان كان لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بانه هل للانواع الحيوانية
وجود مجرد في عالم العقل كما يقوله الافلاطونيون ام لا فذلك بحث اخر لا يليق بهذا المقام **قوله** فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء
الطبيعي اه اعلم ان الحيوان سيما النوع المحصل منه لا تخلو من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ
بعوارضه المادية المقرون بوجوه الجسماني المادي المستحيل الكاين الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارضه المثالية
من المقدار والشكل الخيالي واللون المثالي وغير ذلك الموجود بوجود تمثلي شبحي كما يوجد في الخيال منا بالاتفاق وفي الخيال المنفصل
على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة يحذو حذو العالم الطبيعي بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض
والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان
الصوري والمثالي وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وله وجود في معقولنا بالاتفاق وفي العالم العقلي على الخلاف القولين وهو

الحيوان

الحیوان العقلی ورابعها الحیوان الماخوذ بمهیته لا بوجوده طبیعیا کان او مثالیا او عقلیا والحیوان بهذا المعنی هو المحمول علی کثیرین وهو
الذی لیس من هذه الحیثیة موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا کثیرا بل المهیة بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالکثرة کثیرة
فالاصل فی الموجودیة والمجعولیة هو الاشخاص والهویات الفردیة فانه ما لم یصدر عن الفاعل وجود لم یتحقق مهیة اصلا والحری من هذه
الاربعة بان یقال انه الطبیعة الحیوانیة التی قیل ان وجودها وجود الهی لانه صادر علی سبیل الابداع بمجرد العنایة الالهیة والانشاء
العقلی من غیر تعلق بمادة واستعداد هو ما ذکره من الحیوان بالمعنی الثالث اعنی الحیوان العقلی فان الصورة العقلیة لکل نوع من انواع الکائنات
موجودة فی حد الابداع باجماع الحکماء اما الحکماء المشاؤن واتباعهم ومنهم الشیخ فهی عندهم صور عقلیة قایمة بذات الله تعالی واما عند
افلاطون وشیعته فهی عندهم منفصلة الوجود عنه تعالی فعلی ای الوجهین وجود الحیوان العقلی وجود مفارق ابداعی مقدم علی وجود الحیوان
الطبیعی تقدم العلة الفاعلیة علی المعلول وتقدم البسیط علی المرکب لکن هذا النحو الثانی من التقدم والتاخر بین الحیوان العقلی والحیوان
الطبیعی امر غامض دقیق لا یعرفه الا الراسخون فی العلم الشامخون فی الحکمة واما الذی ذکره الشیخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبیعی وانه
وجود الهی واعنی به مهیة الحیوان ومفهوم الکلی فلیس کذلک فان الحیوان بالمعنی الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان کان معناه جزء
جزء معنی الشخص کیف وقد ذکر الشیخ فی الفصل الثانی من المقالة الثالثة من الفن الثانی وهو فی قاطیغوریاس المنطق ان الاشخاص هی الجواهر الاولی
والانواع هی الجواهر الثانیة والاجناس هی الجواهر الثالثة وحقق معنی الجواهر الاولی والثانیة والثالثة وحقق کون الاشخاص الجوهریة
اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذکر ان الاشخاص هی الجواهر الاولی والانواع هی الجواهر الثانیة والاجناس هی الجواهر الثالثة
لا ان معنی الجوهریة مختلف فیها لانه مقول علی الکل بالتساوی لا بالتشکیک بل بمعنی ان الجواهر الشخصیة اولی بالجوهریة لانها اولی من جهة الوجود
ومن جهة الکمال والفضیلة وکذلک الانواع بالنسبة الی الاجناس ثم اقام البرهان علی ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع و
الانواع من الاجناس فی کل مقولة علی عکس ما تصوره اکثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحیوان والمهیات
والمعانی الکلیة غیر موجودة الا بتبعیة الاشخاص والهویات الوجودیة **قوله** فکما ان للحیوان فی الوجود انحاء فوق واحدة یرید بیان ان العموم
والکلیة کما یعرض للمهیة فی العقل بالقیاس الی الاشخاص الخارجیة کذلک یعرض لها بالقیاس الی الاشخاص الذهنیة اذ کما ان للحیوان او الانسان
مثلا وجودات شخصیة جسمیة مادیة فوق واحد کذلک له وجودات عقلیة فوق واحد کل منها مشترک بین الاشخاص الخارجیة کلها لان کلا منها حاصل بعد
تجرید المهیة الخارجیة عن لواحقها المادیة فلکل عاقل ان ینتزع من الافراد الانسانیة کزید وعمرو وبکر بحذف اعراضها وزوایدها المشخصة صورة
واحدة بحیث اذا تلبست تشخص زید مثلا کانت زیدا واذا تلبست بتشخص عمرو کانت عمروا وهکذا فی کل شخص وایضا کلما سبقت من واحد منها
صورة الی العقل بعد تجریده عن الزواید وتاثر العقل عنها لم یمکن حصول اخری من شخص اخر وتاثر غیر الاول الا ان یمحی الاول لاستحالة اجتماع المثلین
لکن تعددها بتعدد النفوس العاقلة ایاها فاذا تعددت تکذلک فللجمیع حد واحد مشترک نسبته الیها نسبة کل واحد منها الی الخارجیات ولکن الخارجیات
یحتاج الی تقشیرات وتجریدات کثیرة عن زواید کثیرة یحصل منها صورة عقلیة بخلاف تلک الصور اذ لا فرق بین کل منها وبین ما یجمعها ویشترک
الجمیع الا بالاعتبار حیث ینتزع منها من غیر تجرید صورة اخری مثلها فی تمام الحقیقة لکن مع اعتبار العموم والاشتراک لها والخصوص
الاضافی لهذه فهذه الصور وان کانت بالقیاس الی الاشخاص الحقیقیة کلیة فهی بالقیاس الی الانفس الجزئیة المنسوبة بالتعلقات الی الابدان
المتکثرة بالعدد بحسب تکثر الابدان بالعدد التی انطبعت فیها کما هو المشهور جزئیة وهی واحدة من امثالها من الصور الحاصلة فی العقول
الجزئیة فیجوز ان یکون کلیات من الصور منها متماثلة کثیرة بالعدد من الجهة التی هی بها شخصیة ویکون لها معقول کلی اخر مشترک بینها
کاشتراک کل منها بین الاشخاص الحقیقیة الخارجیة مع الفرق الذی ذکرناه وهو ان کل واحد من الجزئیات الخارجیة مرکب منه ومن
اللواحق بخلاف الکلی المشترک بین تلک الکلیات فانها لا یزید علیه بشیء زاید علیها وسیرجع الشیخ الی هذا المقام بضرب اخر من الکلام
عن قریب **قوله** فالامور العامة من جهة موجودة ومن جهة لیست اه ای انها موجودة فی الواقع بعروض الوجود لها الا من جهة
ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود **قوله** اما شیء واحد بعینه بالعدد اه سیجیء ایضاح الکلام فی فساد هذا
المذهب **قوله** فصل فی کیفیة لحوق الکلیة للطبایع الکلیة اه واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا کون الصورة العقلیة لمهیة کالانسان
کلیة دون واحد من الاشخاص واشتبه علیهم الفرق بین الصورة العقلیة والصورة الخارجیة فی الکلیة والجزئیة قائلین بان الطبیعة

فی ل الذهنیة

التی

التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها منطبعة في الذهن ومنها انها لا ايشار اليها

اشارة حسية ومنها انها لا تقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم ليس

معنى الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات تطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات ايضا كلية

وان لم يكن الجزئيات متخصصة منعها عن مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار

والوضع فان الانسانية كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد الانسانية مقترنة بهذه العوارض الغريبة

وصاحب المطارحات ذكر هذه الشبهة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان كانت

من حيث تعينها بما زمن صورة اخرى لنوعها وهي جزئية من الجزئيات الا انها اذا ليست متاصلة في الوجود ليكون مهية بنفسها

اصلية بل مثال وكل مثال ادراكي لما وضع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لا مرخارج ويصح مطابقته للكثرة تسمى كلية وذاتها

انما حصلت لمطابقة كثرة والمثالية واما الخارجي فليست ذاته مثال الشيء على انتهى كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب الى الصواب وما هو بعيد

فاسد اما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا فهو صحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو

جزئي ايضا كالصور الحسية والخيالية وايضا الاتم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة للخارجيات بل لها وجود في انفسها غرض

لها كونها امثلة لغيرها اذ ليست هي من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل لان المماثلة من الجانبين

وليس منشا كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثالي ربما قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون

الخارجي من المهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في هذا

المقام هو ان الخارجيات من نوع واحد النوع وجودات المادية بتقتضى الانفصال والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام

والنقايص اصلا كاملا عقليا الوجود شديد عقلي يفيض منه الوجود او بواسطته على هذه الخارجيات على قدر استعداداتها

فهو الاصل في نوعها وهذه كالفروع والرقايق ونسبتها اليها نسبة مقوم المهية والذاتي الى المهية لان وجوده مقوم وجوداتها فهذا

الوجه يصح اشتراكها فيها التساوي نسبتها اليها دون نسبة واحد منها الى البواقي وان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصورة العقلية

التي في الاذهان واما قولهم ان الصورة العقلية من حيث وجودها وتعينها ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية فليس لا مركار كما علمت

اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت **قوله** فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو

قول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لابشرط التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها الا بمعنى

في حد نفسها يحمل عليها نفسها حملا شايعا الا ان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد المعاني

المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها الا انه لوجودها

اول ما يعرض المهية فالكلي الطبيعي ما له نحو من الوجود به يقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا وجودا عقليا سواء قام بذاته او بغيره

اذ الوجود الحسي ليس من شانه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيرهما ورأى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود له مفردا

في الاعيان ولم يقل لا عيان عقلية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في النفس لا في الخارج لكنه موجود في الخارج مخلوطا بالشخصيات

متعددة بتعددها الا كما زعمه بعض معاصريه ان المهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية

ومن حيث عرض لها تشخص زيد بالت بعينها من حيث عرض لها تشخص عمرو حتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا

انسانية بكر وخالد وغيرهما انما التغاير بينها بحسب الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة اب واحد لابناء متكثرة واليه الاشارة بقوله

ثم يتشكك من امره هل هو موجود على انه عارض لي فولو خالد يعني هل الكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين

من جملة الاشياء فيكون ذلك الشيء انسانا مثلا هو ذات واحدة بعينها موجودة بوحدتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد

بهذا التوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة **قوله** اما الطبيعة الانسان من حيث هو انسان الخ يريد بيان ان الطبيعة

الكلية كالانسان المط لا يمكن ان يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس وذكر ان طبيعة الانسان

بما هو انسان شيء وانها موجودة شيء غير انها انسان بالاعتبار وانها كلية شيء يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس

واما الثاني

واما الذي يطلق عليه لفظ الكلي ويكون موجودا في الخارج فذلك كلي بمعنى اخر لا بمعنى كونه صادقا او كونه مفروض الصدق على كثيرين بالفعل او بالقوة فقد سبق في بعض فنون الميزان وغير المنطق معان اخر كما يقال للشخص يشترك في النسبة اليه اشخاص كثيرة كلي كما يقال جنس كالعلوية المنسوبة الى علي عليه السلم المشتركين في الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي او بلدة تشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها او السكون فيها كالمصرية ويجعلون القسم الاول اولى بهذه الاسم لان عليا عليه السلم سبب تكونهم كالكلي العقلي للجزئيات سببا لها بما هو بخلاف القسم الثاني لان مصر ليس تكونهم بل سبب كونهم مصريا وكما يقال العنصر الكلي والفلك الكلي والنفس الكلية والطبيعة الكلية **قوله** بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى مادة في ان يبقى اه يعني ان الكلي بهذا المعنى الذي كلامنا فيه قد لا يكون له افراد كثيرة مشترك فيه فليس من شرط الكلية ان يكون قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب الغرض والتصور فان من الطبايع النوعية ما لا يحتاج الى المادة لا في بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا في حدوثه كالنفوس الناطقة الانسانية فانها وان لم يحتج الى مادة بدنية في البقاء كما دل عليه البرهان لكن احتيج اليها في الحدوث على الوجه الذي مر بيانه فمثل تلك الطبيعة يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد قائما بذاته لا في مادة منحصر نوعه في شخصه لانها لو تكثرت تكثرت اما بالفصول واما بالمواد واما بالاعراض والكل محال واستحالة التالي باقسامه يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام في الطبيعة المحصلة النوعية واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا او بقاء واما الاعراض فهي اما لوازم المهية او غير اللوازم فلوازم المهية كالمهية واحد مشترك في الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة ففي شانها امكان الزوال وامكان الحصول امكانا خارجيا لا ذاتيا فقط وهذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت في مباحث الهيولي ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما يتركب ذاته عن المادة والصورة الخارجيين وقد فرض مجردا عن المادة ولواحقها فيكون واحدا بالوجود غير متكثر العدد اما ما كان غير هذه الطبيعة المجردة فهو لا محتاج الى المادة اما في اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما في القوام الشخصي دون الطبيعة الانسانية فانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما في الهيئات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية في مبادي الكون فهذه اقسام الثلثة يتكثر بالمواد واما قوله وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة غير مادية فقد عرفت هذا في خلال ما علمته ففيه كلام طويل ليس ههنا موضع بيانه وسنعود اليه فيما سياتي واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة يحتاج الى انضمام مقومات فصلية ومحصلات نوعية فلا يوجد الا في الانواع مختلفة ولا يوجد الا بوجود تلك الانواع فيجاز فيها ان يكون مادية وغير مادية فهذه اي كون بعض الطبايع النوعية منحصر الوجود في شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة الذي يتميز افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثرة الانواع حال وجود الكليات كان المذكور في الفصل السابق حال مفهومها واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقية نوع او جنس **قوله** وليس يمكن ان يكون ذاته اي لو كان موجودا وهو هو وجه اللزوم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متقررة غير مضافة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعني الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التي بين العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنى الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة في موضوع لاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمي وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها اي الافراد ابا وبعضها ابنا له فيلزم كون انسان واحد ابا لنفسه وابنا له والتوالي الثلثة باسرها باطلة فكذا المقدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الا ما كان من العوارض مهيته معقولة بالقياس الى زيد ككونه مثلا معلولا لعلة او معقولا لعاقل فانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة في مادة واحدة في مثل هذه الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينها في الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها الا في الاضافيات فتامل واقتصر الشيخ على قسم التضاد لانه اظهر وجودا واشنع فسادا ثم اذا كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص في كونه واحدا بالعدد موجودا في كثيرين يلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلا عن المتقابلة العرضية اذ في الاول كان يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتا ومقابل تلك الذات فيكون حيوان

واحد بالعدد مالطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة
اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية بمعنى
واحد له حد واحد مشترك لانه واحد بالعدد مشترك فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط ليس في هذا النظر اضافتها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية **قوله** فقد بان انه ليس يمكن ان تكون
الطبيعة يوجد في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة
في المواد الخارجية لتخصص هذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما
هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتاصل فمما
لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس ووجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم
العقل غير قايم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس مهيته من حيث هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس
اذ لا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كليا بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان
الطبايع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في الصور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية
وقوعها من الخارج الى النفس فظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث
بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف
والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال و
عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع اخر احد
اشخاص الطبيعة العقلية الصورية المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية
والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون للكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين
من طور اخر كالهذه بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما
سيجيء من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتباري الذهني والأثري
الجنس البسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بنحو
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان للكلي وجود وللجزئي وجود اخر لا كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه في قوله
من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي بها يصير احد الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن ههنا حيثية
اخرى واعتبار اخر زايد على نفس المهية من حيث هي هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة
انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية ام جزئية شخصية ورأى الشيخ ان تلك الصورة من حيث مهيتها
كلية ومن حيث وجودها شخصية غير ناقص او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها شخصية و
ليس عندنا كذلك بل هي من حيث مهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي سبق
ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشأ هذه الاضافة بل منشأ عروض الكلية مطلقا
هو ذلك الوجود التصوري الصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو
من الوجود زايد على مهية المتصور كما لا يخفى وقوله من الشركة في الكثرة لا يمكن الا باضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب
ان يكون امرا ذاتا واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان ذواتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فذلك ممنوع
لجواز ان يكون كل منهما مما يقع فيه الاشتراك لكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون بالذات المشترك فيها وحدتها وحدة شخصية ممنعة
الاشتراك النسبة كما مر مرارا ولا ايضا لزم ان يكون الاختلاف بين العقليات التي لها حد واحد اختلافا في العدد فقط كالمتماثلات
من نوع جسماني فان للعقليات اطوارا في الوجود بعضها فوق بعض **قوله** والنفس نفسها يتصور ايضا الخ يعني ان النفس قد يتصور

نفسها

نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية في نفس مع تصور اخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا صورة كلية في نفوس اخر
يجمعها تصور واحد لان جميعها يحمل بحمل واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلي الاخر الجامع لها حدا او معنى فيكون
فيكون ذلك الكلي الاخر ما بين هذه الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص وباعتبار خاص وهو نسبته اليها بالكلية كما لكل منها
نسبة الى الامور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياتها حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها او
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتأثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد الا بعد ان يمحى الاثر الاول فكذلك الحال في كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركه النفس تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان النفس ان تتصور ما تصورته بادراك مستانف
وتتاثر منها بنحو اخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين
ولو كان بدل هذه المؤثرات التي هي صورة من نوع واحد او بدل ما يؤثر بها اى المهية المصورة بها صورة اخرى يخالفها المهية مخالفة
لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة اياها في الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا مطابقة بالنسبة اليهما ولا لشئ منهما
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان لحاظ النفس لا تقف على حد ففي قوة النفس
ان يعقل شيئا ويعقل انها عقلت وتعقل عقل عقلها وهكذا الى لا نهاية لست اقول لا نهاية بالفعل لان غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال
فللنفس ان يجعل لشئ واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركب اضافات في اضافات لا الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان ووجوب
وجوبه ووجود وجوبه وجوده وهكذا وكذا تعقله وتعقل تعقله الى حد ولكن لا يلزم شئ من هذه الامور المتضاعفة اللازمة لزوما
ولا خطورها بالبال فان من تعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان تعقل هذا التعقل فضلا عما وراءه سيما ما يمعن في البعد فان كثيرا من النسب
الواقعة لشئ واحد مقيسا الى الاشياء مما يذهل عنها النفس ولا تدركها ككون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثنى عشر
وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثنى عشر جزء من كذا و
هكذا الى نسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شئ منها ببال كثير من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا الحال
اعداد المضلعات المتزايدة التي لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد بلا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا اشبه بما ذكرا ولا من تصور النفس وتصور تصورها
وهكذا الا الى حد وههنا دقيقة مشرقية لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور مهية كمهية الانسان شئ وتصور تصورها شئ
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري وذلك لان التصور والتعقل والادراك
ما يرادف ذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما في الاحكام والاثار فمن احكام المهية انها
يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث ذاتها الا هي بالمعنى
الذي مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه متشخص بذاته لا بتشخص زايد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا اخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني حصولي فضلا عن التعقلات بالكثرة والا يلزم ان يترتب الاثر الخارجي على الا
الذهني بل ان يكون الذهني خارجيا كما حققناه في موضعه بل يظهر بادني تامل في معنى تعقل الشئ بالكنه وايضا قد يكون وجود
واحد مصداقا لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والتقدم والوحدة
والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والمهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك عقل شئ لكونه نحوا من وجوده فهو غير مهية المعقول
ولان الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا تعقل ذلك العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر
هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كاشخاص مهية واحدة ولا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي
صور عقلية لا مهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما المهية للامور التي هذه صورها في العقل كما ان الوجودات الخارجية
صورها في الخارج لا مهية لها فعلم ان كون كليات متعددة اشخاصا لمهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له يد باسطة
في الحكمة وفي نفسه قوة منضجة للفلسفة **قوله** فان ههنا مناسبات في الجذور والصم جذر كل عدد عبارة عما اذا ضرب في نفسه

مضروبه فى نفسه فذلك العدد ويسمى ذلك مجذوره وحاصل ضرب العدد فى نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر
منطق وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسى وقوله اصم الجذر انما الكلام فى انه هل لمثل تلك العدد شئ اصم الجذر
حذر غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر محذور فى الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروى عن امير المؤمنين حكيم
العرب والعجم عليه السلم سبحان من لا يعلم الجذر الاصم الا هو موضوع لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما او علم لمن كيف يتعلق بالممتنعات
والحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع السطحى بازاء المربع العددى فى جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
فالممسوح كالمعدود حذو النعل بالنعل ثم لا شبهة فى ان المربع الذى مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذى بازاء الجذر ثلثة
اذرع وكسرا غير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير بعضه لنفسه كحصول المربع بحركة الضلع على نفسه مثل
نفسه هذا فالشيخ انما عنى بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التى لها الى ذلك العدد على طبق ما قررناه **قوله** واما انه هل
يجوز الخ يعنى هل يجوز ان يكون للمعانى المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية وعن الصور
العقلية الحالة فى الاذهان حتى يكون فى الوجود انسان عقلى لا فى ذهن من الاذهان فامر سنتكلم عليه فى ثانى السابعة لهذا
الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين فى المثل والتعليميات اى نبين استحالته وسنتكلم نحن ايضا هناك حسبما افادنا
الله بعونه وقوته **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة فى الاعيان الخ اذا قيل الكلى الطبيعى موجود فى الخارج او المهية
المعروضة للكلية موجودة توهم اكثر الناس ان الكلى بما هو كلى موجود مع اتصاف المهية بالكلية والوجود فى حالة واحدة و
كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فيوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هى التى اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت فى العقل يعرضها الكلية فللطبيعة اى المهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث لو قارنت
بمادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمروا فهذه
اعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا يابى ان يكون فى الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود فى الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثانى والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهى بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة فى الاذهان عند الشيخ وعند افلاطن وشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد كون
المهية اذا وجدت فى الذهن عرضها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك اذ لا حجر فى الاصطلاحات فيكون الكلى بهذا المعنى موجودا فى الخارج لكن الكلى بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك
بينها غير موجود الا فى العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق الخ معناه واضح لا حاجة
الى شرح **قوله** فصل فى الفصل بين الجنس والمادة الخ لما فرغ من تعريف الكلى كالجنس للاقسام الخمسة بمعانيه الثلثة المنطقية
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعنى الجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع فى الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فقط لكونها
اما من عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزء للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له بالاعتبار
المذكور وللمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هى صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليهما فان قلت كيف
يكون الكلى الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشئ نفسه وبغيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرض نوعا قلنا المقسم وان كان اراد حنسا
ذهنيا فهو جنس طبيعى اذ ليس معناه معنى الجنس بل يعرضه الجنسية واما احد الاقسام الذى هو الجنس فهو جنس منطقى فحصل
التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئى كلى لا اختلاف
الحملين وبالجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع
وهى فى نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والغرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارى

حاصلين للمعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر **قوله** الذي يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظي الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخرى ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثيرون فكان يقال لعلي عليه السلام انه جنس العلويين لانتسابهم اليه ولمصر انه جنس للمصريين والنوع كان معناه صورة الشيء فنقل الجنس في عرف هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو والى معنى اخر وهو هو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له النوع الاضافي والاول النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه لمكان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظني انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شيء هو الواحد وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات يختص في افرادها وموضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات فهي معقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها الا انهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كان الواحد والكثير والعلة والمعلول والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فموضوع له اللفظ بالذات انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون اي فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس اه اعلم ان المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اعني كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادي له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل محمول على افراد النوع المتقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض الخاص والعام كل منهما عرضي محمول على افرادها حملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد وهي موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة وفي المثال الذي كثر الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي على اثبات الشكل الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرها من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة في الاجسام فلو اقتضت شيئا منها لكان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة كانت ومركبة فيقع الاشكال فنقول ان الجسم جنس باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافية التي منها الانسان فهو جنس الانسان مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلا بد هاهنا من فرق والفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ او لا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو كان له معنى بشرط ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الا على الجزء الذي هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة

والجزء الطبيعي م

سبذه

هذه الابعاد او بسيط الرهذان المعنيان بوجود واحد على الاحتمالات القولين وكذلك الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا له حس بشرط
ان لا يكون هناك معنى اخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورة للحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس
شيئا ذا حس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ مجرد
معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزء
ماديا للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك
اى بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان
جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغير ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة
التغذية والحركة ضروري في معنى الحيوان باى الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالضرورة اى بالبديهة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورة اى وجوبا لا جوازا ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اى لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط
في ان يكون مجرد هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخر يقابله لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا انتهى ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي المادي اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع
من المادة وعدة من المعاني الاخرى ولو كان العناصر ذلك مشروطا بكون مجموع تلك المعاني مقوما لوجود هذه المادة وان كان خارجا
عن مهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادي الماخوذ من غير شرط والا
فالامر ليس كل ما فرض منضما الى شيء ماخوذا بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء الماخوذ لا بشرط شيء ليست
جنسا للمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باى وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لمهية واحدة كالجسم بمعنى الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وفي بعضها انقص
فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما يتم وجوده به بل بها وبصورة اخرى طبيعية هي مبدء حركة
وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى اخر زايد على الجسمية المذكورة اولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط و
اكمل منه جسم اخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بل يتم بهما وبامر اخر كالنامي حتى يكون
المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوة وحساس وتحريك ارادي له الى ان يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود ومنها ان في قوله فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية
التي كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعاني التي بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة ما
طبيعية فانما تركبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او
جزء مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد وكذا اجزاؤها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون التركيب من المادة
والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كقابض البصر في مثالها بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وقد مر
فيما سبق ما فيه كفاية **وههنا دقيقة مشرقية** وهي انه اذا تم وجود معنى جنسي كالجسم النامي مثلا في موضع بنفسه

ههنا حكمة مشرقية

مجردا عن فصل كمالي يحصله كان بالضرورة بحسب فصله المقوم نوعا حقيقيا وانواعا حقيقية بحسب انحاء فصوله المقومة للمهية في موضع اخر لم يتم
بنفسه بل مع فصل كمالي يتقوم به وكان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فنقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة
وذلك لان شان المادة بما هي مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال فالشيء ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء
اخر بخلاف ما اذا كان متاكد الوجود قويا في بابه وفي ذلك امثلة كثيرة الا ترى ان الجسمية الطبيعية في الاجسام المعراة من قوة التغذي
والنمو مما يتفق وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية التي للاجسام النامية وغيرها كالاشجار والحيوانات
فجسميتها التي هي مادة وجودها متبدلة مستحيلة يحتاج الى مدد من خارج يصير به الا من جسميتها المتبدلة بتجدد صورتها الكمالية
موجودة شخصية تتبدل امثالها مادتها التي هي جسميتها ليبقى نوعا لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامي اذا تم وجوده من غير

حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا في كمال قوته النامية مما اذا كان مادة لحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه وتوليده امثاله كفعل
النباتات فان هذه الافعال التي تتفق فيها اقوى واكثر وادوم مما يتفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق
قد يكون اقوى مما في بدن الانسان كله وكما علمت هذا في معنى جنس واحد بالقياس الى نوع اضافي فربما نقص حاله في قوة الوجود وضعفه
بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد والعنصر وفي الحيوان
اضعف من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع ما سبق وفي العقلاء اضعف مما في الجهال وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة
فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الى حيث يبقى صورته النفسانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة
كاملة بلا بدن حيواني او مثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والاجناس والفصول
موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي ينكشف به الحقائق
كما هي **قوله** وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق اه يعني كما علمت الحال في معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باي المعنيين
مادة وبايهما جنس فافهم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد المعنيين جزءا صوريا غير محمول وبالآخر فصلا متحد الوجود مع
الجنس والنوع فانك ان اخذت حد الحساس نفس الحساس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ماخوذا
معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا
للحيوان بما هو حيوان ولبدن الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته ح مادة والمادة لا تحمل على الصورة كما
لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله فكذلك فان الحيوان
غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان يكون له ومعه او فيه
معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومعقول وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان
ولقوله يجوز ان يكون له وفيه او معه احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد اولا من الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس الا الذي
جزءه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فاذا جزء شيء اخر كقوة الاغتذاء
والنمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد منه جسما ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجودا
فيه وثالثها ان يراد منه جوهرا او جسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا بد
في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني خالية عن معنى الحسي **وههنا دقيقة** هي ان الصورة التي بازاء الفصل يؤخذ
لها الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى
الجنسي ومقوم وجوده ووجود ما بازائه من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف
لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** فانه اي معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسيته
او مادته يعني انا شككت في اي معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز
انضمام الفصول اليه بها كان على ان يكون منه وبذاتي على وجه يكون بعضا منه او مضمنا فيه لا ان يكون لحقه من خارج كان جنسا
لما اخذته منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مترددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا
او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الامور تمام معناه مضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا للماخوذ منه وان
تلك المعنى او المعاني الداخلة فيه مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر
كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للماخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم نام حساس تم به
وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته او اخذت معانيه موجبا تمام المعنى حتى دخل فيها ما يمكن
ان يدخل في الماخوذ منه كان نوعا واذا كنت في الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض لما يتم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعنى اذا اخذ
بشرط لا شيء اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض شرط له اخر غير ذلك اثباتا او سلبا كان
جنسا مبهم المعنى والوجود جميعا فالماخوذ على هذا الوجه جاز ان يكون له وجود في جميع الزيادات المترادفة من الفصول المتلاحقة على ان يكون

اجزاء ذاتية داخلة في معناه **قوله** وهذا يشكل فيما هي مركبة واما فيما انها بسيطة فتستوي وجه الاشكال في القسم الاول ظاهر فان الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده عين وجود النوع وانه يشكل فكيف يكون الشي الواحد مادة وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق فعرف الاشكال واما التي هي بسيطة فليس فيه اشكال اذ العقل يعتبر من بينها في المعاني التي تتضمنها هذه الاعتبارات الثلثة فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني فنفهم بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع شرط بعض او لا بشرطه فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا ولا يلزم ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهني فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع عنه الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غير ما اريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك الجسمية التي له او فيه قبل الحيوانية التي له او فيه او قبل الحيوانية مطلقا اذ اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس والنوع مما يحمل عليه واما الجسمية التي اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن كل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها ان يتضمن الابعاد فهو جنس فلهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد في الانسان متحدا به موجودا بوجوده اي وجود الجسم النوعي يكون متضمنا للجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية فيه وايضا صار الجسم ههنا متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور اليه حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفردا بالوجود جاز ان يكون جزء الشي فجاز ان يتضمنه شي اخر وان يكان ذلك الشي بحسب نفسه مما وجب تضمنه اياه بوجه اخر فعني الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء للحيوانية وهو بوجه اخر عين كل منهما **قوله** ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا شرط وقيد وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشي ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردا او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب لاسباب وجوده وليس هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزءا لمعانيها او جزء لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد للشي وبين التابعية له في الوجود فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل النوعية قبلية بالذات او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا يحصل الجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى الجنس التي للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع في شي من الانواع الجسمية الطبيعية الجنسية وجودا يحصل اولا ثم ينضم اليه شي اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك كان النوع مركبا من جسم وشي مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب وقد فرض انه جنس محمول هف فظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في انه لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به ماهيته بل لا يحدث الطبيعة الجنسية التي لنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدث ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا من وجود الجنس ومنضما اليه بل متضمنا فيه ولا ايضا عن معناه من جهة التي اشير اليها من ان الجنس طبيعة مبهمة اذا تعين لها فصل من الفصول لم يتعين على انه شي اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في جملة معناه **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي له يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية بين كونها جزء غير محمول وبين كونها جنسا لا يقتصر في الجنس بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يسميان صورة وفصلا او غير هذين الاسمين **قوله** فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ اعلم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انه ناقص الوجود غير مستقل فكذلك ناقص المهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا اخذ جنسا

فا

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل ويقوم وعلى كم صورة
ينضم اليه واحدة بعد واحدة تم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شيء محصل
بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تمتنع في ادراك لون لا تدري انه
سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة
حتى يتقرر عندها لون بالفعل غير مترددة المعنى والتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى هويته
الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس فبقي فيه مطلبان
مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة ثانيا اذا طلب النفس الاشارة اليها فقد فعلم الواجب الذي يجب ان يقنع في تحصيل معناها وذلك
بعدما تطلب تمام معناها وكمال مهيتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها للمعنى
الجنسي قبل تحصيل تمام معناها قل استعدادها لطلب الاشارة واذا حصلت تم لك صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر فهيهات
المفترح لان تفرضه اي مشار اليه واي شخص شأت واردت وذلك انما يكون بعد ان ينضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان
اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهرية كمعنى الحيوانية
في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان يزيد عليه معنى اخر شيئا مشارا
اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله اولا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او
نوعا او غيرهما حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يتخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا اه يريد
الفرق بين مصنفات الاجناس ومنوعاته فان الجنس كما تخصص بامور فصلية ذاتية كذلك تخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما
ان المصنفات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض تبدل الى تبدله جواب ما هو عن الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف
التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد يعني بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض
هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز
زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار ربما والكيفية او غيرها وكذلك في الجسم
الذي نحن بسبيله ليس يمكن اه اي كذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مهية
ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمامه اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا يعني الكم
القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة
ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف او جنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين
والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذي كان الكلام اولا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل
قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره متضمنا لاي شيء اتفق ان يكون
ولم يتحدد له العلم بعد بانه اي شيء من هذه الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسي
لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يحتوي معان اخرى سواء كانت من الامور التي يتضمنها الجنس او غيرها **قوله** فان قال
قايل فيمكننا اه لما ذكر ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امور اخرى حتى يصير امرا معينا فربما
يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعي لما كان مجرد العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي اشياء يقع
بينه وبينها الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر
كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص
تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين
الجنس والمادة وليس اذا كان المطلبان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام بيان ساير الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق
هو ان الجنس بما هو جنس لا يتم معناه الا بان يضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس

ويصير نوعا من اى الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليحصل نوعا فليس ذلك مطلوبا فى هذا الفصل فقد تبين ان طبيعة
الجنس الذى هو الجسم فى مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون مع الجوهر اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه بالوجود على ان يكون
وجود جملتها يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدة معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اى الوجهين يجب ان يكون
جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس للجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لسائر المعانى
على سبيل الجواز والاجتماع وان لم يكن تلك المعانى بحسب نفس الامر الا اشياء معلومة الشرايط فان لكون الاشياء فصولا للاجناس
شرايط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذى هو الجسم التى يصير بها انواعا لا يكون الا ما يجتمع فيه شروط كون الشئ فصلا وتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت مهيات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شئ من هذين
المطلبين اى معرفة شرايط الفصول بما هو فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال الى
هذا الحد نتكلم فى هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرايط فى الفصل الاتى **قوله** فصل فى كيفية دخول معان الخارجية عن الجنس
على طبيعة الجنس اه لما علمت ان المعانى التى يحتملها الجنس وتدخل على الجنس وتجعله طبيعة محصلة ليست فى الواقع اى معان اتفق
ان تجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلا بد ههنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا
الفصل معقود لبيان تلك الشروط فلنتكلم الان فى الاشياء التى يجوز اجتماعها او يبدء بيان اشياء التى يمكن اجتماعها فى تلك الجنس
وطبيعتها النوعية وهى الاشياء التى يتوقف عليها ماهية الجنس من حيث تحصلها النوعى فى نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسى وفى الاعتبار الذى تكون به مادة فههنا مقامان احدهما معرفة القوانين التى بها تعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعا الخ
يجب ان نحو بها او يتضمنها طبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضا على طبق تقسيم
الفصول او على نحو اخر والثانى معرفة تلك الامور ومهياتها وحقايقها فاما اذا فرضنا جسما مشتملا على البياض على الوجه المذكور من
كون الجسم ماخوذا على الاعتبار الذى يكون به جنسا محمولا فحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوعية من الجسم
بل مفهوما صنفيا منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعى وكذا التنويع
بامور اخرى وايضا قد يجتمع فى فرد من الحيوان الشخصى امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل من كل مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيوانا مشارا اليه وظاهر ان الجميع ليس مما يدخل فى تقومه النوعى بل الشخصى ايضا فلا بد لنا ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية
ويعرف ان ليس كل ما جعل الشئ بحال ما نوعا له **قوله** فنقول ولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان
ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثانى معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر انه هل
يجب علينا او هل فى مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر اولا والحق ان الثانى ممتنع والاول ممكن لكن
التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نكلف انفسنا على العلم بالثانى وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول جنس
واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس فى وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذى نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التى هى للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة فى تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا فى معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع
فى كثير من المعانى وربما علمناه وذلك فى بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اول شئ اه اعلم ان شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا اذ التقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا واشار اليه بقوله فيجب اول شئ ان يكون انتسابهما على
سبيل القسمة حتى يرتبه الى النوعية الثانى ان يكون القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كتقسيم الشئ الى المتحرك والساكن واللامتحرك لم يكن
انقسامه فصولا منوعة بل اعراضا خارجة ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازما للقسم الخاص والحصة الخاصة من المقسم
وانما وقع هذا الشرط فى كون الشئ فصلا لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه
باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللا اسود

فيمكن

نعم يمكن صيرورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه وقد يمتنع ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الا معاني لازمة للاقسام
واليه الاشارة بقوله وان يكون القسمة مستحيلا ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون المقسم عارضا للجنس بسبب امر اعم او اخص
فانه ان كان عارضا بسبب شيء اعم مثل ان يقال الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس ذلك من فصول المقسم بل الحيوان
اما صار ابيض او اسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العوارض لا لانه جسم نام فضلا عن كونه حيوانا والانسان اما صار ذكرا او انثى
لا لاجل انه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين وكلاهما ليسا عارضين له بسبب شيء قبله او
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي وانما ذكر لاجل الخلاف الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن ههنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه الترديد ونحن سنحقق القول فيه عن قريب الرابع انه لا يكون لاحقا للجنس بسبب شيء
اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا مثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للمشي او لا يكون فان قابلية المشي عرضت للجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذا المقابلة انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر يقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما
ناطق او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصولا الى اخره الخامس ان القسمة اللازمة التي تقسم بها معروضه
يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون المقسمات بها فصولا
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة و
اليه اشار بقوله ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم ولا اخص ولا غيرهما فقد لا يكون بفصول كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست اولية ويدل عليه امور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا اعجم واللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا لحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له
برودة صار انثى والفصول بازاء الصور لا بازاء المؤلف لكن الذكورة او الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة لكان
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصير به فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور الجنس ومهيته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس القسمة والافتراق من جهة الصور بالفصول اذ الصور علل
مقتضية للمواد دون العكس لان شان المواد الانفعال والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صارت ذكرا او بالبرودة حتى صارت انثى لا يمنع الصورة اعني النفس ههنا ان تكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا او غير ذلك فلم تكن الذكورة او الانوثة مؤثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الات للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالالات انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذي هو ناطق وذكر ليس احد الوصفين
بواسطة الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذا في درجة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو ممتنع
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما ستعلمه واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا وتحصلا من الجنس فان قيل اليس الحيوان ينقسم الى الناطق ولا ناطق فكان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون مقسما
للجنس ليس يلزمه ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا
للاول فان الفصل كمال صوري حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كمالية زائدة في بعض المواد فلا بد
ان يحصل له في مادة اخرى كمال اخر زائد عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها يكون احد العناصر وقد يزداد كمالا ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق
هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والتشتت بسهولة كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورة نفسانية تفعل افاعيل
اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورة نفسانية حيوانية ذات حس وارادة وهكذا تبلغ الى الكمالات
وترتقي الدرجات الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الصور والصور على مادة واحدة
واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية
واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع
والصور التي دونها في الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري آخر وبازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب بمقتضى القسمة لمعنى مقابل غير فصلي كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس
وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان بل فصول مقسمة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ناقصة مبهمة فجاز ان يكون له تنوعات مختلفة فليس لكل حصة له من نوعه الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم للماهية فان قيل
اليس ماهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن تعريف بانهما ليسا
بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامنة يجوز ان يكون لماهية واحدة فصول مترتبة لصحة ان
يكون لشيء واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لموجود واحد
صور متلاحقة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعلية ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع
مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل استحال احتياج
الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن ههنا اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه للدور
وهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا لا اشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي
على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم تتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير
هاتين النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما رآه القوم فان هذه اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى حصصها الجنسية ضرورة تقدم المحل على الحال
وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحليله بوجوه
لا يسمن ولا يغني وذلك مما يتعسر الا لمن وفقه بمعرفة اصول حكمية علمه الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان
فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصل وبتوسطه لما قبله وهكذا
على الترتيب مثلا الناطقية علة للحساسية وهي علة للنمو وهي الحسية وهي علة للجوهر والفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس
العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب
تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا
كل ماهية لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر
كذلك فقد ولنرجع الى تتمة المتن وشرحه وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذي عرض
من جملة ما ذكر في الوجوه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليسا من الفصول انهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة
او الذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا في ذلك مظنة ان الفرق بين الفصول الذاتية والقسمة العرضية ربما يحصل بمجرد ان الفصل
لو اريد ان يبين ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكر سابقا كان المراد به ان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لانه يجزم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشيء غاذيا وغير غاذ من عوارض المادة ومقسمة

الجسم

الجسم الى المتغذى وغير المتغذى قسمة بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون متغذيا ولا غير متغذ وايضا لم يجعل شيئا من افراد احدهما داخلا فى افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا او انثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذى ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل ما ذكرنا الصورة فهو اما نفسه بحسب المعنى او لازم من لوازمه الذاتية المساوية له فالذى هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لامحة واما المتغذى وغير المتغذى ان اريد به الصورة التى شانها التغذية فهو فصل وان اريد انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض المادية فيقع الاحتياج فى معرفة الفصل الى تحقيق شرائط اخرى ولذا قال على ان المعنى وهو ملازمته لما به يقع القسمة المقسوم وان كان من شرائط الفصل فقد يكون فى غير الفصل اه لما اخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومه لما ينقسم بخلاف المتغذى وغير المتغذى حيث لا يتعدى احدهما نوعه الذى ينقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف فى كون الشئ القاسم فصلا يعنى كون القسمة بالقيود اللازمة لما ينقسم به وان كان شرطا من شروط الفصل التى لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد هذا الشرط فى غير الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اضافى او حقيقى صفة غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة الجوهر الى قابل الحركة ولا غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذى هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم للناطق الذى هو فصل الانسان فظهر انه من المقسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة اه يريد بيان السبب اللمى فى كون بعض المعانى فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غيرها وتحقيق ان الغاية الاصلية فى استحالات المواد الكونية واستعداداتها هى وجود الصور التى يطابقها الفصول على حسب ما وقع فى القضاء الازلى بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهى ليست من الغايات الاصلية بل هى من الامور الاتفاقية التى وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها البعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحرك لا يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صورى حقيقى لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هى متوجهة نحوها كالاحوال الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة فى افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الحسية التى كانت عليها فى ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التى فى انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت نحو الغاية المطلوبة وهى الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان اعنى الجسمية الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت المادة حالات اتفاقية لا دخل لها من طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها وربما يصرفها الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او الحر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا فى نفس الغاية المطلوبة بل فى امور اخرى مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا فيختلف بها الغاية التى هى الصور الفصلية فانها قد تختلف فى انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها فى حقايق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التى لا مدخل لها فى حصول الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعنى الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل اما كمال اخير او واسطة الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسان ولا مدخلية لها فى حصول تلك الصورة اذ قد يوجد فى غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان لغيرهما لمنافعه النوع فى الات التناسل لا لاجل الوجود الشخصى وبقائه بل لاجل التناسل الذى يحصل به البقاء النوعى وابقاء النوعى امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصى وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا محصلا بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا محصلا وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التى يحصل بها ابقاء النوع مناسبة للصورة التى بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد مما ذكر ههنا بيان قاعدة كلية فى معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التى ليست بفصول وهى ان الفصول من الغايات

الحقيقية والكمالات المطلوبة المبادى الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد واللازمة للفصول
بعد حصولها فليعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اى القبيلين
لا يخ عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرائط والعلامات **قوله** قد عرفنا طبيعة الكلى والتشكيك يوجد وان الجنس منها كيف
يفارق المادة تعريفا اه هذا الكلام استيفاء لبيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال ولما بقى منها من البحث الذى يتصل بهذا النوع
على التفصيل فالذى قد مر هو تعريف معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من
جملتها وفى بعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة
ستورد من بعد فى فصل تعريف الفصل وفى بعض النسخ تعريفا بدل تفريقا اى عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك
الوجوه من الذى مر ايضا هو تعريف ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وهى فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول
الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه ومن الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها
من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذى كلامنا فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء
وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اى الطبيعتين وهما مفهومان مختلفان
يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان
انما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
فى الاعيان وبمجرد الفرض والاعتبار فقط كما فى هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا التاحد انتهى
قوله فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم يتضمن اشياء كثيرة موجودة
لا دخل لها فى معنى ذاته ولا فى تحصله نوعا فهى لا يكون فصولا وكل ما وجد لشئ ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا يخ من قسمين الاول
ان يكون لازما والثانى ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس لجنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس و
الثانى ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان او ان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله
المقوم ان كان له فصل مقوم الرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التى هى تحته الخامس ان يكون لازما للمادة شئ من هذه الفصول
اى مادة صورها الخارجية والفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم
المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض محمول عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من فوق بمعنى انه معروضه
اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزءه المساوى او الاعم او ما فى مرتبة شئ منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس
او لانواعه او لانواع انواعه او لمادة شئ منها ولما كان كل ما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم التى كانت للفوق
كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم الجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم
عرضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض لجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع
والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم مقوماته الجنسية او الفصلية التى لا يوجد
الجنس بدونها واما لازم لازمها او مادتها او لازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التى
يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست بلازمة له لانها لو كانت لوازم له لوجدت معها فى كل فرد منها لان لازم العام لازم للخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان فى واحد عدد من نوع **قوله** واما البحث الثانى فلنفرض مشارا اليه اه لما علمت ان المعنى
الجنسى كالجسم مثلا جنسية انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شئ من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته عما سواه
فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثانى كذلك محمول
على القيد الذى معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن ذلك بشرط ان يؤخذ ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون
مع امر اخر او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المرتبة او كل فصل من فصولها الكائنة المتباينة

مع غيرهما من اعراض كثيرة وحملناه عليها اى على ذلك المجموع الذى هو الجسم فليس المقول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الهيولى والصورة الجسمية فقط الذى هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا له خارجا عن معناه بل الذى يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر وان كان الف شئ او لم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه والشيخ اهمل ذلك اعتمادا على ماذكره من الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان هذا الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا عرضى وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو جنس ولا يحمل بالمعنى الذى هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه وقيل له انه جسم كان معناه انه بنفسه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان مفاد الحمل هو هو وانما هى النفسية والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكورة اولا كان السؤال عن وجه التاحيد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما كان هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعانى واكثر اثارا فى الخارج فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وشدته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا بعض تلك الاثار وما يبانيها من الصفات فصورة الحيوانية التى هى وجودها بالفعل يصدق عليها جميع ما كانت صادرة عن الحقيقة الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجسام وصورها وموادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة فصل القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التى فوقه فى العموم والا فالاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل معنى بعضها على بعض باى وجه اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب منهما سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ مجردا فقضا وبعض الاجزاء الى بعض لا يكفى فى صحة الحمل كما زعمه القوم والا يلزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه لباب الحكمة النضيجة التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا القايل قد خلط بين الشئ خارجا عنه فى الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص ولكن الاعراض والخواص امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل عليهم فيدفع كلامه بان قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر فى تقوم معناها وماهيتها من حيث هى هى او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافى افتقار الطبيعة اليها فى الوجود بوجه ولا ايضا اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين جزء الشخص بل جزء جزئه الذى هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ محمول على الشخص فيكون محمولا على تلك الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو المشخص بالحقيقة وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة الجنسية محمولة على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات بما هو جزء معناه ويجئ كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة من ان يحتاج اليها جنس من الاجناس مثلا فى انه جسم فقط او كالحيوان فى انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا

مع الخصوصية

مع الخصوصية اى بشرط شئ فالجسم بشرط لاجزء الشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لابشرط الخصوصية وعدمها محمول
على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية
جزءا والاعراض خارجة يلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لاينافى الاتحاد فى الوجود ففرق بين ان يقال ان الطبيعة
من الطبايع لايحتاج فى معناها الى شئ يخرج عن معناها وبين ان يق لايحمل عليه ولايتحد معه فى الوجود فربما يحمل شئ على ما
لايحتاج اليه ذلك الشئ فى معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولايفتقر الى شئ منهما فى المعنى والمفهوم واما اذا
وجد بالتخصيص بالفعل فى احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجايز ان يتخصص وجوده بغيره متقوما بذلك
الغير فان طبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز له وجودات متباينة بسبب متشخصات مختلفة
فيتحد بكل منها ويحمل عليه وكذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اى الفرق بين كون الشئ غير مفتقر
الى شئ بالمعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه فى الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزء للنوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا

قوله واما النوع فانه الطبيعة المحصلة فى الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين فى المهية ومن شانها بحسب تصورها
ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة فى الذات لان مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل الا الوجود
الخارجى وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شانها ان تحصل انواعا مختلفة
بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسى يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعى لايطلب الا وجوده
والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقى الذى لا نوع
تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوعا للانواع اولا يكون ثم اذا كان محسوسا لابد له فى وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة
يتعين بها طبيعته شخصا مشارا اليه وهى من لوازم شخصيته لانفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون
لكل شئ الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلى
والمجتمع من الكليات ايضا كلى فلا توجب التشخص الا بكونها علامة له فهذا التشخص ان كان من تشخصيات الامور البسيطة
كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة تلحقها من خارج بل موجوديتها
نفس اضافتها الى المحال الاغيرو تشخصها بالموضوع بالوضع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والتحيز والمتى وغيرها تشخص
بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شئ كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وباحوال
زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت شخصيته وفسدت ذاته لكونه لازما
لوجوده الذى به يغاير الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه بطلان شخصيته ولا فساد مهيته الا انه بطلت مغايرته
ومخالفته الى مغايرة لاخرى من غير فساد لكن الفرق بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقى وغير الحقيقى
مما كان مشكلا علينا وليس الكلام ههنا فى معرفتنا بهويات الوجود وحقايق الفصول والتشخصيات بل فى معرفة القوانين
التى يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان يعرف ان شيئا كذا هل يكون على طبيعتها حتى يكون فصلا مثلا او متشخصا
ام لا يكون واعلم ان التشخص لابد ان يكون بامر ثبوتى زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فظ لان النوع كلى
مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلابد ان يكون زايدا واما انه ثبوتى فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعيين الشخص
وخصوصية هويته والشخص بما هو شخص ثابت فى الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل فى النوع وجزء الموجود فى الخارج
من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مطلقا
واللاتعين مطلقا امر عدمى بديهة وعدم العدم يكون وجودا او عن عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدم
فيكون ثابتا ايضا لكن تعينه ضح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات لمهية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان
تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا وهو المط فان قلت التعين لايمكن ان يكون ثبوتيا لوجهين
الاول انه لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين اخر فيتسلسل الامر الى لانهاية

الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعين دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعين وتميزه عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا
التعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين آخر فيلزم ان يكون متميزا قبل ان يكون
متميزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فبمثل ما مضى في باب الوجود ولو ان التعين لو كان له مهية كلية وراء كونه متعينا فهو يحتاج في تعينه الى تعين
زايد واما اذا كان متعينا بذاته لا بامر آخر فذلك الامر متعين فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثاني فهو ان كل ما لا يكون
تعينه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلا بد له من مادة مخصصة باعراض معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث في وجوده اذ من الممتنع ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت وفي ذلك الوضع والتحيز فرد آخر من ذلك النوع حتى يلزم
الاشكال وليس ان ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة
المخصوصة هو تعينه فالحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه بحيث نفس تصوره يمنع الشركة بين الكثرة انما يكون بامر زايد على المهية لا في الوجود
بل في المتصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشيء خارج عنه لا عينا ولا تصورا ليكون المهية بسببه
ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والمهيات
فلا يابى تصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى الشخصية نعم ربما يؤدي الى
الامتياز الخارجي عن غيره من الاشياء لكن العقل ربما يجوز كون المتصور فيه مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف و
الاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني امر باعتبار الشيء في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك في معنى لا يحتاج
الى تميز زايد لكان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مرت
الاشارة اليه فان النوع المادي المنتشر التخصص مادة بالاستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود عن المبدأ الواجب ويمكن
ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في التشخص على ما يرجع الى ما حققناه فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او بالمشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه
صاحب المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم
كان كثير المبالغة في ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليت شعري اذا كان التشخص عنده نفس الهوية ولم يكن الهوية
نفس الوجود وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة او معنى عارض للمهية او هو مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان
وغير ذلك وهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كلي فهذه الهوية العينية اي شيء هي فلماذا توجب
لمنع الشركة وكذلك ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشيء جزء تحليلي له بانه قد علمت ان الوجود كذلك لانه متحد مع المهية
في العين غير متميز عنها الا في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل بمعنى ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذي
هو عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به التشخص لا في مفيده وجاعله وقريب من هذا ما هو مختار
لبعضهم ان تشخص الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود وقد علمت ان المهيات مما يرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي التشخصات
اشعة واشراقات للوجود القيوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شيء من المهية ومقومها ولوازمها مما لا يوجب
الامتياز والعارض المفارق يفتقر الى المادة فيجب ان يحمل التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص من الفاعل
كما مر فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من
التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان المقصود المميز الفارق لا ما يجعل الطبيعة شخصية
وايضا هذه الاحوال من لوازم التشخص واماراته فالتعبير عن الشيء بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وما
وجد ايضا في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات متشخصا بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان فمنشأه ان الوضع في ذوات الاوضاع
بالذات هو نحو وجودها كما ان المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون لاجزائها بعضها
الى بعض والى الامور الخارجة نسبة شيء واحد كما ان وجود الصورة الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد

وحيثية واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية فى زمانها المخصوصة ايضا كذلك كالمتحركات بالذات فى حركاتها الذاتية سيما على ما رايناه من الحركة الجوهرية فى الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصاء فى هذا البحث فليرجع الى كتاب الاسفار **قوله** فصل فى تعريف الفصل وتحقيقه الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل ونحو وجوده فى نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باى شئ يتم معناه ويتحصل وجوده وان اى الاشياء يتمم الجنس فى وجوده بالذات يدخل فى تقويمه نوعا وايها يتضمن بالعرض مما لا يدخل من تقويمه نوعا واعلم ان ههنا بحث شريفا يجب الاهتمام به وهو قريب المأخذ مما ذكر فى باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء المهية سواء كان مطلقة او مشخصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسى علة لوجود الجزء الفصلى والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة فى كل فرد لم يتشخص منه هذا الجزء محال فبقى ان يكون الجزء الفصلى علة لوجود الجنسى فيكون مقسما للمهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذى هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذى هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه فى الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة لمخصصه ووجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة يقوم وجوده واما ان تلك العلة هى الناطق فليس لان الحيوانية يقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق علة لازمة للحيوان المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا فى كل علة ومعلول فان مهية المعلول لامكانه يستدعى علة ما وكونها معلولة العلة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التى تحيرت عن حلها اكثر العلماء مما ذكرها يؤدى الى التطويل فان قيل لماذا وجد ذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية او لماذا وجد هذا التشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص ولحصته من النوع فنقول لاجل استعداد خاص فى القابل يستدعى بل الحق ان ما هو من فصول الانواع المبدعة او الدائمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل واما ما هو فصل من الانواع الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فخصص وجوده بالصدور من الفاعل دون وجود غيره من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد استحالة امشاجها اليها يفيد استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التى هى مبدأ فصل الانسان بل عينه وكون هذه النفس الناطقة تشخصها لاجل تشخص المادة باستعدادها الشخصى فاذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس وجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا يحتاج الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان فاما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية **قوله** كذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر فالفصل ايضا فيجب ان يتكلم فيه ويعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق آه تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان يتكلم فيه وفى تعريفه حاله اعلم ان كثيرا من اهل هذا العلم يطلقون مبادى الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عند ما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصيته الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية او النوعية يراد بها نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق والحساس والقابل للابعاد لا موضوعاتها ولا المركب من الموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على ان المراد من قولهم ان النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقومة به وهذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق منها كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هى ايضا فصولا لكن على جهة اخرى ولانواع غير هذه الانواع التى تحمل هى على افرادها بالاشتقاق وهى الانواع الاضافية التى يحمل هذه المبادى على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

ههنا مبادي الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوعها
المتقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات النطقية جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى اشخاص
كل منهما بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنس جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها في نحو الوجود فاذن لم يكن
الحس والنطق فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان
على الحيوان والانسان مواطاة لانهما متحدان بهما وبجنسهما واما كيفية ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم فيه الشيخ وبين انه كيف
يكون الجنس هو الفصل وكيف يكونه هو النوع في الوجود بالفعل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه
افتراق بعضها عن بعض وعلمت ايضا ما حققناه وتممنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بازاء الفصل بوحدتها على جميع المعاني التي تركبت
منها النوع بحسب اجزائه الوجودية الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في المركبات فانه بالحقيقة شيء واحد في الوجود الذي للصورة
الخارجية وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى انه يحمل على ذلك الشيء الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف
بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل واذا حلل العقل وفصل بينهما وميز الجنس عن الفصل
بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون غيره خارجا عنه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهما ح مادة
وصورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا في الانواع المركبة التي قد يوجد جنسها في شيء اخر بدون فصله وهما
وبتلك الاعتبار غير مقولين على النوع لان الجزء لا يقال على الكل اقول له اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في اعم
المحمولات كالوجود والشيئية والامكان العام والمعلومية يوجد باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين وباحد اربعة عند الرواقيين اما بتمام
الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية وعن الشجر بفصل
هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد
اشتراكهما في الجوهر واما بالعارض وجودي او عدمي فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز
الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كتفاوت افراد النوع
عندنا مع اشتراكهما في طبيعة الوجود التي هي امر بسيطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا التصوير على صفحة الخاطر فنقول كلما
كان الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد من الامتياز الذاتي ايضا وكلما كان بامر عرضي لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان
الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للاخر كاشتراك النوع وفصله في جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بالدخول فيه والخروج عنه
ولما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك
لجهة الامتياز وجب ان يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اتحدا في الوجود عند هذا التحقيق تنحل
عقدة من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شيء عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات يجب ان يكون
متميزا عن غيره بفصل اخر ويلزم منه التسلسل في وجود الفصول الى غير نهاية لانا نقول نحن ما حكمنا بان التميز كيف ما كان يجب
ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا والفصل وان كان مشاركا للنوع المتقوم به
او لفصل لنوع اخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا وجنسا لهما جميعا فالناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين
في الحيوانية عن الناطق متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي هو انه ليس يدخل في مفهومه الحيوان ويدخل في مفهوم
الناطق الذي هو الانسان ذلك ومتميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته له في الماهية فيكون انفصاله عنه بنفس
ذاته وكذا متميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بقيد زايد ولا لجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق مشارك لشيء اخر
في شيء من الذاتيات فح يستدعي فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون بكل حقيقة شيء يشاركها في شيء من المقومات
والا لزم تركب الشيء من اجزاء غير متناهية وهو ممتنع كما برهن عليه قال الرازي صاحب الملخص في مثل هذا المقام ان هذا لا يتخلص من الشكوك
الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى ما تحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون
جوهرا فح يكون الفصل مساويا للنوع في امر مقوم له وهو الجوهر ومباينه في المهية فيلزم ان يكون للفصل فصل اخر الى غير النهاية

قوله ص

فلا خلاص عنه الا بان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما للفصل الغير
ان للجنس وجودا وللفصل وجودا اخر ملزوما بل هما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص
والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا
الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان
الوجود او خارجا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها
ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان فبسيطه يصدق عليه لذاته
الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون
عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء بحيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف فيوق هذا يتم
هذا البحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الفاظه فقوله كالجزء في العقل [والذهن] المهيئة اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون
الشيء في الذهن يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من مهيته اه يريد بيان المميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك
بين ثلثة اشياء بين نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا
امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بامر زايد و
قوله فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر
في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة
النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا او الا
جسما او الا حساسا ففيه نظر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده
بدون الجسم النامي **قوله** فنقول الان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق
كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق شيء اصلا فضلا عن ان يكون بمعنى الجنس قريبا كان او بعيدا
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الى اخره وقد مر وجه ذلك **قوله** واما اذا اخذنا الفصل كالناطق اه اعلم
ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الاخر في الوجود ولذلك يحملان
على شيء واحد ويحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم دخول الاخر
في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مؤلفا
من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتاصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل
بقسمة وحكمه انه لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته
ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا او جزء للجوهر الانساني المركب عن مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة
النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من
الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة
والجسم المركب منهما فان الاربعة البسائط من الجوهر لها فصول بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية
فان ما لا تركيب له خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورية اذ كانت ذاته بالفعل الا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية
وقوله واما الاخرى وهي القابلة ان كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا حاجة اليها في الشك المذكور

اذ بد ونها يتم التشكيك ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل
يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها
بعضها البعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر
فيتسلسل فالجواب الجواب فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي قدمه **قوله** ويجب ان يعلم ان الذي يقال ان فصول
الجواهر ... قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه في دفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الا ان يعني بفصول الجواهر
مثلا لا الفصل المقول عليه بالتواطؤ اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيواني للحساس والنفس الناطقة للناطق
وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقي و
هو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات **قوله**
ليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ... يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم
ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ماخوذ
من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس او نحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة **قوله** فصل في تعريف مناسبة
الحد والمحدود ... لما كان الحد هو القول الدال على مهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون بامر لهما وجه من المغايرة والا لم يكن
احدهما اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات فالفرق بينهما انما هو
بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حد لها
اذ لا اجزاء لها بوجه وانما يعرف باللوازم والاثار دوانما وجب ان يكون حد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن
لها وحدة حقيقية كان كالحجر الموضوع بجنب الانسان ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور
التي وجودها بالعرض غير محدودة وكل ما له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون له جنس
فكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد ودالا على مهية الشيء
فكان لا محالة بجنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد
وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزء محمولا لان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يستدعي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغايرا
لشيء ومتحدا به وذلك لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات فمن ذلك نشات هذه الشبهة ونظايرها فقال ان الحد كما بيناه
ووقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب فيما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا الجزئين اعني المحمولين عليها بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود
فاذا كان كذلك فلم يجز حمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هف والجواب بعد ما علمت الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير
محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا عند تحديد الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعني انه مؤلف
من هذين المعنيين مجتمع عنهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه ناطق لا انه حيوان ومع كونه حيوانا هو شيء اخر ايضا وهو الناطق
حتى يكونا شيئين متغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء اخر هو الناطق
كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي ... والادراك مجملا ولا يعلم ان هذا الادراك اهو بالنفس ادراك بحس او خيال او
وهم او نطق فاذا قلنا ناطق علم بنفسه حساسية ناطقة فصار المبهم محصلا فيكون هذا تعيينا للمبهم وتحصيلا للمجمل هي النفس
الدراكة فليس كون الجسم دراكا وكونه ناطقا شيئين متغايرين في الوجود ككونه ناطقا ومتعجبا بل وجوده دراكا هو بعينه
وجوده ناطقا لا بطريق انضمام امر بامر فان كون الشيء حيوانا اي كونه جسما ذا نفس دراكة امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم ينفصل نحو ادراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق تميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس والذوق او الثلثة بدون السمع والبصر كما انه من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان فوجوده متضمن لوجود واحد الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا متشككا في تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط او متخيلة او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب المعنى وفي الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس الخ يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان الموجودات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحالهما كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وفي الخط المستدير والسطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق للبصر والقبض والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات جعلت عنوانات لها دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس ذا الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المتحركة بالارادة او ذو قوة النمو والحس والحركة فليست هويته بنفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدء هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادي هذه الاثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الاثار المختصة بها كذلك هي مبدأ لجميع الاثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة كالنباتية والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شيء ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي والحدود التي يعرف بها الامور انما هي للنعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما مأخوذا من نسبة ذلك الشيء اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها او يقتصر على الحس اما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالحراطين والخلد فيما قيل او ازيد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام ليدل الاسم العام عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالة بالالتزام لا محالة وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله واحد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدأ هذه اللوازم والشعب كلها وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقي هو وجود النفس التي هي مبدأ الادراكات الكلية والحركات الفكرية وغير ذلك من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الهيولى بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن عدم الاسم الدال على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا اي عدم الشعور واما ذاك اي فقدان الاسم الى ان نتحرف في اقامة الحدود عن حقايق الفصول التي لوازمها واثارها الدالة عليها فربما يشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس فانما يعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدء الذي من شانه الاحساس وغيره من الاثار هذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسما

الى الماخوذ

خاصا وربما قلنا المعرفة ولم نشعر بحقيقة الفصل الا بلازمها او احدها كان زيد وليس الكلام فى هذه اى الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية
للاشياء على حسب الحاصل منها فى عقولنا ولا على حسب ما نصنع ونتصرف نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها الدالة بل على ما هى فى
انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها فى ذواتها واعلم ان كثيرا ما دل البرهان على حقيقة شئ فى الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله فى
عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا يحيط بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه فى قوة وجوده فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشئ لا يمكن حصوله فى عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات شهادة عليه
فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول فى الاشارة اليها بالبرهان الانى طريق اللوازم والآثار هذا لما وعدناه فى الجواب
عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس الحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد اه
يريد ان يعرف كيفية اتحاد الجنس والفصل فى الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التى فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون
جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس
بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساس حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذى بمعنى الجنس ليس
مجرد الطبيعة التى فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذى علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام فى الوجود او جزء مادى
لنوع اخر اتم وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شئ
متضمن للحيوان بالقوة ولا يلتزم له وبالحساس شئ متضمن للجسم النامى لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل بنحو من الوجود
يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد
مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو اتحاد شئ لشئ خارج عنه
لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعى بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها
مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرارا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه فى الاسفار الاربعة ببسط لائق وتقرير
فائق وتحقيق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا
نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الخلاف مع الشيخ ضوعف جلاله وقد تحاشينا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها **قوله**
فيكون الاشياء التى فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد اه اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة
من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية فى بعض المتحدات ضعيفة فى بعض اخر فاحق
الاشياء بالاتحاد هى المعانى المختلفة التى لها وجود واحد حقيقى كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شئ واحد بالعدد
كما سيجئ ايضاحه وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة فى جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون
فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شئ بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة على
ان يكون وجود الصورة وجودا غير خارج عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجود الاخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين
الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره
الذى هو امر عدمى فجهة الوحدة فيهما فى جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليها معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما
وقع الحمل ان فقوله ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اى ليس واحد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع شيئا
واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكمالها ثم لما كانت المادة ناقصة
الوجود فى حد نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فصح لاجل هذا ان يقال ان وجود كل
من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثانى من اصناف المتحدات ما اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق
بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت فى هيئة او صورة فحصل منها شئ واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء
لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر فى المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء
صورها العنصرية واستحالتها فى كيفياتها فجهة الاتحاد فى هذه الامور امر خارج عن مهيتها ووجوداتها عارض لذواتها الثالث

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه وتحصل فيه وبعضها متقوم بنفسه بالفعل
غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فيقال لهذا الجسم انه ابيض والحمل فيهما
حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست ذاته منشأ صدق الابيض عليه وانما له القبول و
الانفعال فهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام ماهيتها ووجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد
ولا يحمل بعضها على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا
حقيقيا بل اعتباريا كالاصوات ولا عرضا قارا كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد
الذي هو لحوق الاشياء به هو الذي بصدد بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذه الشيء منهما اه يريد بيان اتحاد
الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس لكونه امرا مبهما مترددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه
من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ الاتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولى ايضا لا بد فيه من المغايرة
بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معاني مختلفة في انحاء
الوجودات كل منها في الوجود يكون هذا الشيء لا ان ينضم وجوداتها بوجود هذا الشيء بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا
بلا اشتراط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا في الوجود وناطقا وصاهلا وناهقا في الاعيان فاذا
انضم الى معنى الحيوان الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر في المفهوم لكنه يكون متضمنا مندمجا في وجوده هذا النحو من الوجود معينا
فان وجود الناطق الذي هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان
من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لان هذا غير ذاك في الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية
وجود اخر وقد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب وكذا الحال في الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح
ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان يقارنه اه اراد بالعمق الجسم التعليمي وهو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال في
هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا في ان الاختلاف فيها بالذات لا بامر خارج لوضوح
ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منها
ولا في ان كلا منها له معنى خاص زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المثال غاية الايضاح انه يجوز ان يكون شيء واحد بعينه
اشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية اذ المقدار معنى واحد من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما
لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شيء قابل للقسمة
لا يكون في الوجود مجردا بهذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط ونظيريه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه
الثلثة بعينها ان يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها الا بالخصوص والقابل للاقسام محتمل في ذاته ان يكون اتصاله وقبوله الانقسام
في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه
فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه المقدار ويحمل على المقدار في كل منها انه ذلك الشيء فالمقدار
الخطي يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا في العين ولا في الخيال لكن العقل
يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على انه في جهة
او في جهتين او في ثلث جهات لم يضفه على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه بل القابل
للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعدين او اكثر فكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها في بعد
وبالعكس وكون هذا المقدار مقدارا بعينه كونه خطا وبالعكس وهكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا
والجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية سهل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق
لحملها مطابق لصدقها ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت **قوله** وههنا ان كانت كثرة ما اه يعني في الاشياء التي مضت ذكرناها فيما
مضى من الطبايع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فانه جنسه وفصله موجودان

بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي ههنا النوع المقداري فانه وان كانت
فيه كثرة لامرية من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه والامر
المحصل لا يكون الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امرا مبهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعي ممتاز عن السطح والجسم فكما
يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لم يكن
ذلك بانضمام محصل الى لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء اخر غير الذي هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي
على هذا الوجه اي بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد
بين الجنس والفصل وان كان في غير البسائط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم اينما كانا وان كان فيهما الخلاف باعتبار
الخارج **قوله** وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد
يعني هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثيرهما من حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان
النوع مختلفا بالبساطة والتركيب وكان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس موادها ولا الفصول من حيث هي فصول صورها كما علمت من الفرق
وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور كالمقادير والشكل والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان
فيها تركيب فهو على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة و
الابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التي لم يتنوع
بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل في شيء وبالجملة لا يمكن للجنس وجود غير وجود الفصل اي بوجه
من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب في طبايعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا
فوجههما كما يذكره **قوله** والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد اه يعني ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان
متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا
للجنس فقط انه حد ولا للفصل انه حد في الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شيء منهما حد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود
وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت
المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا مجملا يندرج في ذاته تلك النعوت
فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها
وتحدها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معاني طبيعة واحدة فقولنا
الحيوان الناطق يفيد معاني شيء واحد في الوجود وهو المسمى بالانسان بانه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان
وشيء هو الناطق فالمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان كان
المنظور اليه هو الحد المعرف له ففيه تاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك
كثرة في الذهن من امور كل منهما غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عني بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عني به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لا انه جوهر
ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه وبالاعتبار
الاخر غيره ويكون سببا مؤديا اليه كاسبا له **قوله** ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يحتمل
الناطق والحيوان اه يعني ان الحد وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود
ليس كذلك اي ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار بل محمولان عليه بانه هو
لا انهما شيئان مغايران في الحقيقة المحدود الذي هو الانسان مغايران للذي اجتمعا فيه فان الحد يجتمع من نعوت وصفات كلية
ليس احدها بحسب المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا شيء منهما

مفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق لا نريد به ان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية فيه قد استكمل محصلا لوجود النطق فالحد والمحدود وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزآن له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حد فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل واحد منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير الكل وهو امر ثالث لهما الا استحال ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود وبان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل كل منها وجميعها عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه ربما مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها مما فيه زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها مما ليس كذلك والفرق بين حدود البسائط والمركبات وما يتوسط بينهما واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه بعينه جزء المحدود كما سيجيء بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيف تاخذ ان من الامور التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها بسائط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر وكيف يحد العرض وما الفرق بين مهيات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشيء قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يساوي محدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها يتناوله اولا وليس حقيقيا اي يتناوله بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كان اعراضا او مركبات من جوهر وعرض او من مادة وصورة ففي كل منها زيادة على المحدود فلا يتناول حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيؤخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الطبيعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها متعلقة الوجود اما ذاتها بغيرها او اما اجزاؤها بغير ذلك الجزء فهي لا تحد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها زيادة على ذواتها المحدودة اما الاعراض فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة منها الجوهر لان ما جزؤه الجوهر على طريق الحمل فهو جوهر ايضا الا ان حدودها مما لا يتم الا بالجوهر لانها حقايق ناعتية والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض في حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب فلا بد من اخذه في حد ما يدخل في ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه الغير المتداخلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير فظهر ذلك عند تحليل

الحدود وردها الى منضمات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا فى حد المركب مرتين ولا يكون فى ذاته الا مرة فههنا ايضا للحد زيادة
على المحدود كما فى حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغى ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا اى كون بعض الحدود مشتملا
على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هى تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لابد من اخذ
الانف فى تحديده فاذا اخذت الانف فى حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا يخ اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على
الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسائط الغير المتعلقة بشئ كالجواهر البسيطة او يكون حدا
على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشئ سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغى
ان لا يقتصر فى الحد للشئ على مجرد شرح الاسم كما فى التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه
الجهة والحد كما عرفت فى المنطق ما يدل على ذات الشئ المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكان
جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود فى هذه المركبات والاعراض
ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك اه اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشئ ومهية الشئ
حده لان المراد ههنا ما يقع فى جواب ما هو وهو لا يكون الا حدا والمراد بالذات الهوية الخارجية فعلى هذا صح ان يق ان البسيط
مهيته ذاته اى حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شئ قابل لم يكن مهيته وحده يقابل ذاته
بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة او الصورة و
الصورة ليست مما يقابل حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست كالصورة ما هى فحدها
ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشئ وحده يدل على ما يتقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة فى حده مرتين بوجهين احدهما
كونها احد الجزئين للمركب والاخر كونها مما يتقوم الجزء الاخر اعنى الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد تضمن
المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية فى المركبات والصورة والصورة انما هى
جزء من المهية يعنى مما مران الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية فى المركبات و
المهية فى البسيطة وكذا الفرق بين الصورة فى المركبات والصورة فى البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين
المهية فى المركبات والصورة فيها والاول اولى وان كان الثانى ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزء من المهية فى المركب
وليس جزء منها فى البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهيته البسيط نفسها اى حده يقابل ذاته بخلاف المركبات
فى حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اى حدها يقابل ذاتها اما الاول فظ لما ذكر ان الصورة جزء من
ذات المركب واما الثانى فلان مهية الشئ ما يكون هو ما هو والمركب ليست مهيته هى ما هى بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة وصورة
مقارنة لها وكون الصورة مقارنة بمعنى ازيد من نفس الصورة وذات المركب فى الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع
هو المركب لا غير والمهية هى كون الشئ مقارنا للمادة اى كون المادة والصورة على وجه الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احد ما
يضاف اليه هذا التركيب والمادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اى هى مجموع
المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففى المهية زيادة على الصورة ولها زيادتان على الصورة التى فى المركب **قوله**
فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئى بما هو مفرد جزئى مهية بما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكان انه
كان المطلوب فيما مر ان الحد والمهية فى الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوتة ويكون قوله عليها على سبيل تشكيك وتقدم وتاخر
والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصى بالاشتراك الاسمى فقط والمفرد ايضا له مهية بمعنى ما به
الشئ هو ما هو وما به الذات هى ما هى لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان للمركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه ذا حد
انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه اخر اذ فيها زيادة على المحدودات بخلاف حدود البسائط حيث انها
يقابل ويوازى المحدودات واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يقع فى جواب ما هو لان القول فى الجواب عنه امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف
من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس فى شئ منها اشارة الى شئ معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى شئ لم يكن حدا نا قابل

على الذات ـ الفرق بين المهية والصورة فى المركبات فهو ظاهر الفرق بين الذات والصورة فيها لان لها زيادة على الذات و للذات زيادة م

قوله

تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على نحو اخر كذكر او اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس فليس في شيء من هذه الامور تعريفا
واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة ولان كل اسم يجمع ويحصر في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة و
النعوت والاوصاف لا يكون الا بمعاني يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف والتقييد للكلي بكلي اخر قلة الشركاء فيه بحسب الخارج فانه اذا كان آ معنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى اخر كالضاحك قلت الشركاء ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك
الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع التقي الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والمخصصات مما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا
يمكن معرفته الا بالمشاهدة الاشراقية والاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الدين
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذي اسمه فرفيون كان فيه شركة وان قلت ابن فلان او في زمان فلان الملك وحكم فلان ايضا
حكمه وكذا الكون في الزمان فكان في المجموع ايضا احتمال الشركة على كثيرين الا ان ينتهي الى الاشارة والتسمية اللفظية
فبطل كونه تحديدا فان زدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من تلك المدينة
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني ايضا كلي محتمل للشركة اذ العقل يجوز اعدادا كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا الى ان يستند الى امر شخصي فان كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وان كان غير ذلك فلم يكن الشخص بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل
لبقاء نوعه بذاته بلا انتشار لنظير له لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل على رسمه بخصوصه ولم يعرف متى تكون و
متى فسد واما القسم الثاني فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيدوم رسمه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على كلي فلم يكن هذا الحد حقيقيا
فان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل في ذاته ومن جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع
عن الشركة وما يعرف العقل بالنعوت والدلائل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي
وانما يعرف بلقب او اشارة حسية او علم شهودي او نسبة الى امر يعرف باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو نحو وجوده والوجود كما ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس له ولا فصل فلا حد لها
لان هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف بها الا المهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب ما هو قول كلي فالوجود لا مهية له بهذا
المعنى وانما له المهية بمعنى ما به الشيء هو هو فاذا قيل الوجود مهيته عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء ذوات
مهيات مهياتها غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على المحدودات
الصادقة عليها ما دام وجودها فاذا كان المحدود من الافراد الكائنة الفاسدة لم يكن صدق الحد على شيء منها دائما بل صدق عليه متى
وجد وكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه الا اتباع الظن دائما او بنحو اخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة
او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا لا معلوما بذلك الحد فقط
ان له حده فلم يكن الجزئي محدودا بالحقيقة اذ المحدود بالحقيقة ما يكون صدق حده عليه تعينيا دائما فمن اراد ان يحد الجزئيات
الفاسدة فقد ركب شططا وتعرض لابقائها وفي بعض النسخ لايقاعها فقد ثبت ان لا حد للشخص ولا مهية له بمعنى ما يجاب به
عن السؤال بما هو فيكون قول المهية عليه وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك او الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل مجالا
للنظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للوجودات وانما هو للمهيات او لذي المهية ثم ان عرضية اجناس الاعراض و

وانواعها انما هي نحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني ان الحد انما يكون لذوات المهيات التي لها وحدة طبيعية سواء كانت بسيطة خارجيا او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الانسان الابيض فليس له حد غير حد وبإجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا المطلب حيث قال في اول المقالة الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا يحد فليترك الان فلك تعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة ايضا تكرار في الحد وزيادة له على معنى المحدود وفي نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فيه ان اطلاق الفطوسة على تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي مختص بالعربية بلغة العرب لاجل زيادة الافصاح الذي فيها فسموا هذا التقعير فطوسة لا لامر فصلي زايد على نفس التقعير منوع له داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا انحناء الطرف المقدم حصا والقدم المنحني احمص ولهم ان يسموا تقويس الحاجبين باسم مختص واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات وذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقوس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وضعية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات وحدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة انما يقع في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يقع على المهية النوعية وقد يقع على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وجوده ولا يتم نوعيته الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى الثاني فلا فائدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان طبيعتهما النوعية وصورتهما العقلية محمولة عليهما ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يمتنع ان يحمله الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمله المادة نفسه نعم قد تعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي معتبرة حقيقية نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات فليست مهياتها ذواتها واراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام لشيء ليس بموجه لان مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القائمة بمادة كحد العرض مشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب مشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب ومرة لانه ماخوذ في حد الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة الى المادة لانها مستقلة على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وافعالها وانفعالاتها و مثل هذه الامور لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات والحدود واما الثاني فقوله ان مهية المركب جامعة للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة ما يفيد حادثة ولا زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة منغمرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء بالفعل ومع ذاته بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه اكمل واولى ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة الجنس الى الفصل في التقرر والتحصيل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس كانضمام معنى خارج اليه فاذا انضم

الى المادة م

الى مفهوم

الى مفهوم الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل الا ان العقل يعتبر النوع
تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرهما جنسا وفصلا ويجعل النوع مركبا منهما فى الذهن وهما فى الخارج واحد وحال المادة والصورة
فى الوجود تشبه حال الجنس والفصل فى النوع فان المادة تارة يوجد فى الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها
مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعى فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع
المادى ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتى النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسى
ومن الاخر المعنى الفصلى ويجعلهما حدا للمركب ومهيته من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير وتتمته للمباحث السادس ان
قوله للجنس مهية وللنوع مهية وللفرد الجزئى ايضا مهية كلام مغلط توهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقع على الثلثة
وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل فى الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا مهية فكذا
التشخص **قوله** فى مناسبة الحد واجزائه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متاخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود
فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** اونقول ان كثيرا ما يكون فى الحد اجزاء هى اجزاء المحدود وليس اذا تاملنا اجزاء الحد
قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود
من اجزاء حده ولعل قائلا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزئين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود
والمحدود هو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمولان عليه متحدان معه فنقول له انه ليس اذا لم يكن الجنس و
لا الفصل جزء للنوع جزءا اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هى ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة
لها وذلك من احد صنفى الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذى فى الاعراض فهو فى الكميات متصلة
كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء فى المتصلات بالقوة وفى المنفصلات بالفعل واما الذى فى الجوهر فهو من
الاجسام التى لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما الجسم النامى والحساس جزءان
للحد **قوله** فظاهر الحال يومى الى انه لما كان الحد بالذاتيات وهى اقدم من المحدود لكن كثيرا ما يتفق ان يكون
بالعكس فيكون المحدود اقدم من اجزاء الحد كما فى تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور
انما يحد الاصبع بحد الانسان الذى هو كل له ولبا فى الاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدائرة فاذا
اريد تحديده يقال انها قطعة من الدائرة ولا يحد الدائرة بالقوس والحادة جزء من القائمة ولا يحد القائمة بهذه الكلمات
يقع فى حدود اجزائها ولا يقع هذه الاجزاء فى حدودها كلها وكان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كل له فلا بد
ان يعرف لهذا الامر منشأ وعلة فنقول ان هذه ليس شئ منها اجزاء المحدود من جهة عينه يريد بيان اللمية فى كون هذه
الامور واقعة فى حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة فى حدودها اعلم ان اجزاء الشئ قد يكون اجزاء المهية وصورته
الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية واجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء الاصل الوجود وهى التى لا بد
من تحققها فى تحقق الشئ اينما وجد الشئ وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقته فالتى يقع
من الاجزاء فى حدود الانواع انما هى اجزاء مهياتها وهى المعانى المحمولة عليها المتحدة معها فى الوجود اذ قد علمت ان الوجود بالقياس
الى المهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد
انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة فى التحديد فضلا عن الاجزاء التى
لا مدخلية لها فى اصل الوجود وقوامه بل فى كمالية الوجود او فى كمالية اجزاء الوجود او فى حسنها او فى زينتها فالاول مثل اليد و
الرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع فى
حدود كلها لانها ليست هى اجزاء لموضوعاتها من جهة مهيتها وصورتها العقلية فمهية الانسان هى المركب من الحيوان
والناطق ومهية الدائرة هى الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزءاها انما هما
الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير ومهية القائمة هى السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما بالاخر

هذه اجزاء لم يعتبر ان الاصبع مثلا جزء من الانسان فاذا اريد ان يحد

قوله

فليس

فليس الاصبع جزء من مهية الانسان ولا القوس جزء من مهية الدايرة ولا الحادة جزء من القايمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد ورجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القايمة ان يكون فيها حادة بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات وصورتها لانفعال او هيئة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية فهي انما كانت اجزاء لموادها لا لمهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلي من مادة وصورة عقليتين فالسطح مادة عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية القايمة فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في مادة كونية ثم يحدث اشياء الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات يحدث فيها شيئا فشيئا حسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الالات وادوات هي شرايط افعالها ومبادي استكمالاتها مما لا دخل لها في اصل المهية والصورة الانسانية بل في الارتقاء الى غاياتها والابقاء لجهاتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدايرة والزاوية فالانقسام لسطحها ومادتهما العقلية الذي يوجب حصول القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق به استكمال المادة لهما بصورتهما اعني الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القايمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحوادث مما يتعلق بها استكمال صوري لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسي وكل زاوية ذات اجزاء هي زوايا حادة وليس كذلك وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام وتلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل ليستعمل مادته البدنية اذا تمت احواله لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي المادة انما يحتاج اليها لاحوال اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حد ... ما هي اجزاء له ... الكلام في علة وقوع تلك الكلات في حدود اجزائها فاسمع لما يتلى عليك **قوله** لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاءه يعني ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء للمادة ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا بما يناسب ان يكون ذلك جزء له ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت في مادتها لغاية اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ في حد المهية النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يؤخذ الدايرة في حد القوس وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يوخذ صورة هذه الكلات اي مهيتها النوعية في حدود هذه الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق بوجه وانما الافتقار اليها في شيء زايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الكلات لانها ناشئة عنها بوجه فلا جرم يوخذ في حدود هذه الاجزاء **قوله** ثم يفرق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث انه لما ذكر جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهي انها ليست اجزاء لمهية ما هو الكل ولا لمهيتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا لم يقع في حدود تلك الكلات انفسها لهذه العلة وانها وقعت في حدودها نفس تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبانه جزء موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزءان موجودان بالقوة فيما يقاسان اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده لا بد ان يوخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد برسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يوخذ الاصبع بذاته او بصفة تساويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافي ما سبق من قولنا ان الشخص بما هو شخص لا حد له لان المراد مما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصنفية فزيد مثلا له

من جهة انسانيته التي هو اصل ماهيته وله حد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد والرسم لا يكون الا بتصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي والشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه شخصا كاملا والثالث ان الانسان المط واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يوخذ في حد احد المتضايفين ذات المضاف الاخر مع سببية الموجبة للاضافة بينهما والامر الثاني يختص بهذا المثال وبه يفترق عن الباقين لان هذا القسم هو الانسان الكامل من الجمل والكلات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزءا بالفعل الا بالقوة واما المثالان الاخران يعني الدايرة والزاوية القايمة فليسا من جملة التي يجب ان يكون فيها جزء بالفعل وكيف قوله ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت الوحدة بسطحها اه لما قرر الفرق بين المثال الاول وبين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره الاتصالية فسدت ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتا واحدة موجودة والشيء المعدوم لا يكون له جزء ولا بجزئه كل فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة والتشبيه لان اشبه الاشياء بان يكون جزء لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل الواحد من جهة مادته ان يصير متجزيا واسم المتصل المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير ان يبطل ذاته وكذلك حكم القايمة في جميع ما ذكر **قوله** ثم الدايرة والقايمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا اه يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدايرة والقايمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوم اضافي وفي الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى ينفصل منها حاد ربما او يعتبر فيها وهما قطعة واما في الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قايمة تضاف اليهما تلك الحادة بانها جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قايمة وكونها حادة وان كانت امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه ليس الاما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما يكون هي في نفسها حادة بسبب وقوعها من وضع احد الضلعين عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان هذه الامور من باب الاضافة وان لم تكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القايمة بالفعل لخفائها وغموضها لكن دلت عليها بالقوة بعد التبيين كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط الزاوية قسمان سطحية وجسمية والسطحية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او مختلفيهما ولكل من الاخيرتين اقسام باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون حدبتاهما من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة التلاقي وتقعيرهما الى خلافها او بالعكس من ذلك وللمختلفة قسمان ولكل من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القايمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة فهي جسم احاط به سطح واحد مستدير منتسب الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية ينقسم الى قايمة وحادة ومنفرجة والقايمة منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على سهم الزاوية حصل منه مثلث قايم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالسطحية لكونها اظهر واشهر وحاصل ما لاجله يقول في لمية كون الحادة مقيسة الى القايمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسطه كانحراف المزاج في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسط في الميول الى كيفيات الاطراف المشابه بالخالي عن تلك الكيفيات لتوسطه بينها وهكذا حال القايمة في ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس بمايل عنه ولا اليه بخلاف غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما للخط الاخر على وجه يكون مايلا اليه من جانب ومايلا عنه من جانب ولذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القايمة حيث يحصل منها عند

اخراجهما

اخراجهما اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القايمة لكونها امرا واحدا معينا لا غير ذا ميل ولا مختلف الحدود والافراد يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القايمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقايمة كانها مكيال يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه فى كون القايمة واقعة فى حد الحادة واما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا مصطلح المهندسين وهو ما يحدث به فى جنبتى الخط زاويتان وقوله وكان الميل الذى يحدث هو ميل عن اعتدال ما اه يعنى لا بد ان يكون هذا الميل الذى لاحد الخطين الى الاخر يوجد للحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التى لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس الى خطين متصلين ايضا على استقامة فاذا لما كان مطلق الميل لا يقتضى الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ هو لا محة بعد خطين فذلك الخط الذى يتوهم ميل الخط وما لا يخلو عن خمسة اقسام اما خط مباين غير متصل بهما بوجه واما متصل بالخط الذى يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذى يفعل مع الثانى زاوية منفرجة او الذى يفعل معه قائمة او الذى يفعل حادة واما الاول فلا يحدد به شئ لعدم اتصاله واما الثانى فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض ما يلاعنه معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه و كذلك الذى يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايق عنه قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا مبهما وكالمنفرجة فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى وفيهما زيادة خصوصية ليست فى المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدى وقد يؤدى الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدى كما مر بخلاف الميل عن الحادة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى و لاجل هذا يلزم تعريف مجهول بمجهول فبقى ان يكون القايمة اصلا يعرف بها ولا ثم يعرف غيرها بها الان قوامها بسيط ولا يحفظ مع الميل عنها فيق القايمة هى التى يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة هى التى ميل خطها الى الاخر اقرب واكثر من ذلك الميل الذى لخط القائمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القائمة لو وجدت والمنفرجة هى التى ميل خطها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت **قوله** وليس يعنى بها انها بالفعل موجودة مقيسة بقايمة يزيد عليها ثم يكون الحد كاذبا ولكن لقايمة بهذه الصفة اه لما ذكر فى وجه الفرق بين المثالين اى القوس والحادة مع اشتراكهما فى ان كلا منهما جزء بالقوة ان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل وهو القوس اذ ما لم يكن دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريفها الحادة بالقايمة بانها اصغر من القايمة تعريف شئ بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة موجودة لها بالفعل فيصح تعريف الشئ بما له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هى قوة وجودا بالفعل وقوة و عدما فالقوة القريبة كحال المنى بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل لذلك واما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده التى بالفعل ولا القوة التى بالقوة فان تلك الجمادية غير واقعة فى سبيل حصول الانسانية ففى الحدود والتعريفات يكفى كون المحدود به وما يجرى مجراه حاصلا بالقوة فالحادة انما حدت بقائمة هى بالقوة لا بالفعل فلم يجد بنظيرتها من الحادة ولا بامر غيرها حاصل ولو بالقوة **قوله** يريد وجه اخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة تتعين افرادها بالمساواة التى هى اتحاد فى الكم والمماثلة التى هى اتحاد فى الماهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها فى الكم عين اتحادها فى الماهية النوعية او مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة و المماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة فانهما خارجان عن المساواة فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التى يعرف به الزايد والناقص والاكبر والاصغر اذا الاكبر عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذى ينقص عنه شئ منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال الحادة هي اصغر زاويتين مختلفتين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق راجع الى اعتبار القايمة لان الصغير والكبير الماخوذين في حدهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما فاذا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل التعريف نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخطا يلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون اصغرها على المحدب حادة ولا اعظم ما على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيها قايمة بل اما اعظم منها وهو الواقع في جهة في جهة التحديب اما اصغر وهو الواقع في جهة التقعير كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة من الدايرة والخط المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدايرة وقطرها في مقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القايمة بما هي احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنها في محدبها هي اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط المقاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدثت زاويتان مختلفتان ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث المهية واجزائها

قوله **المقالة السادسة** المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها تحقيق ضمنها وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادي للشرور وبيان الفرق بين علل المهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار غاية وباي اعتبار خير اما حقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وايها يقتصر على البعض وساير ما يتعلق بما ذكر **قوله** فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحواله على وجه الاجمال وقد تكلمنا في امر الجواهر وفي اعتبار التقدم والتاخر فيها الخ اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود التي هي كانواع من الجواهر والاعراض وهي كانها مؤلفة من الوجود والمهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية للجوهر وفي الثالثة للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر الذي هما كالمقومين للوجود فان كون كل وجود في مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال مهيتها وحدودها وما يقترح ودها للمحدودات وذلك في المقالة الخامسة فالاليق بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض ومهيتها المركبة ولانها مناسبة حيث المهية فان العلتين المادية والصورية مناسبتان للجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء والثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة وهي ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك المحض ولا سيما يذكر ان العلة ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثاني واقع على الكل **قوله** فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء التي يكون بها الشيء ما هو بالفعل وبالعنصر الى اخر العلة اما ان يكون جزء الوجود الشيء المعلول او لا يكون جزء لوجوده فالتي هي جزء لوجوده ينقسم الى ما به يكون الشيء موجودا بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود الشيء وهي الغاية او ما يكون منه وجود الشيء وهو الفاعل فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر

يدل كونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظرا الى ان ههنا علتان للماهية لا للموجود كما صرح به فى الاشارات وفيه نظر كما
ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذى ليس يجب من وجوده وحده
ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار
التقدم والتاخر والعلية والمعلولية باقسامها فى الماهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة بينها
ولا سببية ولا مسببية وذكر فى تعريف العنصر ههنا قيدا اخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية
ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار اخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة سواء
كانت لازمة للماهية او للوجود فان كثيرا من الناس يظن كونها عنصرا لتلك الصفات حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشئ
الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ نبه عليه بان العنصر وما يجرى مجراه هو الذى هو لذلك الشئ فيها قوة وجود الشئ اى امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التى لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشئ المباين ويسمى ما منه الشئ المقارن
باسم العنصر فى المادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصرى والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع فى اسم
العلة المادية لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة يختلف
نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منها والاولى ادراجها باعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن
موجبا لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما مر بيانه فى بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدأ لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم
الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه فى كلتا المبدئين بالصورة وستتضح هذه المعانى
فيما سيأتى من الكلام **قوله** وبالفاعل العلة التى تفيد وجودا متباينا لذاتها اى لا يكون ذاتها بالقصد الاول
محلا لما يستفيد منها اه قد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس
عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه
الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعى فى الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه فى مستانف الكلام والثانى ان الوجود الذى يحصل من الفاعل
الطبيعى المقارن من الامور التى لها صورة فى الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا
او شرطا او مقرنا بل منفعل فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده
بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات
والاستحالات وفى الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب انا الطبيعيين عنوا
بالفاعل كل مبدأ حركة ايضا اليس للطبايع اثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة
بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا
اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا للمعلم
الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة فى ذاته من ذاته فاين المهرب عن لزوم
اقتران الفاعل لما يفيده فى بعض الامور وليت شعرى ما الذى يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان منشا ذلك
انه يلزم من كون الشئ فاعلا لما يحلّه كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر اللازم ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافى لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة
من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعنى بالغاية اه هذا تعريف العلة الغائية و
يقال لها العلة التمامية وسيجئ تحقيق معناها وكيفية تقدمها على ساير العلل وكيفية تاخرها عن المعلول فيما بحث الكون وقوله

ونقد

وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فقوله آه يريد بيان حصر العلل في هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات او
اما يجري مجراهما بان يقال العلة للشئ اما جزءه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشئ بالقوة او الذي به بالفعل وهما
المادة والصورة والخارج اما لاجله الشئ وهو الغاية او لا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان
المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهي ان الخارج الذي ليس لاجله الشئ اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو
ايضا العنصر او الموضوع وقوله ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب
والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذت العنصر الذي هو قابل لاجزاء للشئ غير العنصر الذي هو جزء لاختلاف
نحو المبدائية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة و
الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس بجزء له يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة
بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بعد تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء للمركب
الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض فقد سبق في تعريف العرض انه الموجود
في شئ متحصل الذات نوعا او وجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فالحقيقة المبدء الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون
تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصات
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعيينها الصدور بعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والاثار
متدرجة الوجود حدوثها عين الزوال وبقاؤها عين الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجود منبع القوة والامكان فان قلت
اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون
المادة علة لما ينفك عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض وما شانه التجدد منها فهي بالحقيقة
علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان
اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم
كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوي زواياه لقائمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلة اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه
ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه وانبهناه واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التي تكون علة للمركب

قوله

وان كانا آه ان للصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لمهية نوعية لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء لقوام المعنى
المركب ومعنى هذه العلية مجرد كونها جزءا ويشترك في هذه المبدائية جزء المهية الضعيفة بل جزء المركب الذي لا وحدة له اصلا
كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا يشتركان في ذلك
في كونها علة لما يباين ذاتها ذاته لكن هي باحدى الجهتين ليست علة مفيدة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل يفيدها
الوجود في هذه الجهة شئ ثالث هو المفارق منها لكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه يوحد ولا هذه العلة اعني الصورة
ثم بشركتها يقيم ذلك المعلم الاخراي يقيمه بالصوره فيكون الصور بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة
باعتبار فهي للمادة كانها مبدء فاعلي لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها فهي بما هي صورة مطلقة جزء لعلة
فاعلية مثل احدى الدعامات لا بعينها الممسك السقف بواحدة منها بعد واحدة او كاحد محركي السفينة في جريانها بالجري
الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ فيما بعد من اثبات ذلك المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منهما
من المادة وهي صورة للمادة وليست علة صورية لها كما ان المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية
لها فاتضح مما ذكره ان كل واحد من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذي له حقيقة نوعية لانه اذا كانت

الصورة حقيقتها من مقولة الجوهر يكون هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار
ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب هيئة صنعية وكانت الصورة
هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب
فهي علة بعيدة من هذا الوجه على انهما من حيث كونهما جزءا ما علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجه وليس تقويمهما التوسطي
للمركب على وجه تقويمهما اللذي بلا توسيط فلا الصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في
ذلك له **قوله** والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر من ذاته ويكون صدوره له يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون
الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه
انفا فان الفاعل هو علة تفيد وجود الشيء اخر ليس له ذلك الوجود عن نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون
شيء واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا الا ان الاخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له في ذاته ذلك الشيء
والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل ذاتا
واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذي فادته ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه
ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة
قابلة للصورة الطبيعية التي تفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي تستعد لصورة ما وتحمل قوة
قبولها غير المادة التي تقومها الصورة وتستلزمها وكذا الصورة التي تتصور بها المادة وتخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة
التي تستعدها وفيها امكان وجودها **قوله** وليس يبعد ان يكون الفاعل بوجه المفعول له لما علمت ان كلا من الفاعل و
القابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل
وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالطبايع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب
والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي فيها تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها
لا فعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شيء لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر
عنه ذاتان متباينتان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله اه يريد بيان
ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الشيء لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه في لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون
صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعله وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير
فاعلا بالفعل لشيء من الاسباب والدواعي كما فصل في ما سبق فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فهيهنا امور ثلثة عدم
سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه
مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق به حتى يفتقر الى فاعل وعلة
لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه
من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون
لغيره اي لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشيء الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة
فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم
علة وجوده او عدم شيء من اجزاء علة وجوده او عدم فاعله بما هو فاعله بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام
ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا و
كذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

قوله

من غيره

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لاحدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه
لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث
هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث بوجه فيكون
قوله هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول اه
هذه مغالطة نشات من اهمال الحيثيات واخذ الشيء تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشيء هو الذي يمكن اعتباره الوجود
بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فحق انه يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليس حاجته لاجل كونه بعد العدم
بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية
كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك
لكونه امركبا اعتباريا مما لا سبب وجودياً له الا من جهة احد جزئيه الذي هو نفس الوجود الواقع بعد العدم ولجزئيه الاخر وهو
نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علته واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما
لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس يحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد العدم
وكذا ليس يحق في العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار
في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه **قوله** وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة
انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه كذا يحتاج
اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان المحوج الى العلة هو الحدوث او الامكان
اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في ان تاثير الفاعل
والحاجة اليه في حال حدوث الشيء الممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني ان المرتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود
الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة من المتكلمين ظنوا ان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم
فاذا احدث ووجد حصل له الاستغناء عن السبب لان الحاجة الى الشيء انما هي فيما لا يحصل لا فيما حصل وحاصله الالزام
بتحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو ممتنع ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه
وجود العالم فيكون عند هؤلاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي مقدمة لا محالة على المعلول لا مقارنة على رايهم وليس
الممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث ما لا يخ اما ان يكون
واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهيته انفس تلك المهية بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود
هو نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث
واما صفة من الصفات واما شيء مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب
بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه شيء اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان
الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يقال ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان
قوله الحدوث لانا نقول نحن نرجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات
لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق
الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شيء مباين حقها فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب
بذاته بل لسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض كون المهية بها واجبة بعد الحدوث
اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازما

وعلى الثاني

للمهية ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة هف وهو كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة تعود
الحادث فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام
في اصل ذلك الوجوب اذ الشيء ما لم يجب لم يكتسبه شيء اخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشيء
خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها الحدوثها مفتقرة الى علة خارجة من ذاته والقسم الثاني
يوجب كون الموجود الحادث الباقي انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المط بكل من هذين القسمين والذي يبقى من الاقسام
الثلثة استقامة وخلفا **قوله** على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا آه هذا وجه اخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين
المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر
عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر
عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس
الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته وهو في
عن الشرح **قوله** والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا آه الجمهور يظنون ان
ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم تكن فزعموا ان الفاعل الذي
من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن
الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حقيقة كونه فاعلا هو
ايجاده بالفعل لمفعوله لا عدم ايجاده بالفعل لم فاذا ضم الى حيثية كونه فاعلا امر لازم لمقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة
التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم
الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا
في كون الشيء فاعلا ليستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم الحقه ارادة او حالة اخرى من الحالات اللاحقة
لم يكن اولا فح يحصل منه الاثر فالتحقيق ان ذاته مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة
فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل
عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها السابق **قوله**
فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان آه يعني يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء مؤثرا في شيء بواسطة لحوق حالة
غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون الفاعلية في فاعليته عن طريان حالة اخرى
وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعني به الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل
نقول اذا معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي
هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلا فان كل
ما ينفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة فهو فاعل من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك **قوله** فاذن ظهر ان وجود
المهية يتعلق بالغير من حيث ما هو وجود لتلك المهية آه لما ابطل كون كل ما له مهية امكانية مستغنية عن الفاعل في وقت من الاوقات
وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصرح بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث
كونه وجود المهية لان كل ذي مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان
من لوازم المهية التي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره
بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشيء منها في الحاجة
الى المفيد فالممكن الدايم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دايما ما دام كونه ممكنا موجودا **قوله** فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من
ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

لا بقاء الوجود والوجود الحادث وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل ان كان هو الوجود الحادث ح

من كونه فاعلا بالفعل م

مقتضيته

مقتضية فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذي مر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون
الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود بنفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلب لكن الغرض ازالة ما اشتبه على الجمهور في ذلك واختلط
عندهم غير الفاعل بالفاعل **قوله** والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار
قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات
فما قيل او لوحظ كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل
ذاته باعتبار آخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام
امر آخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ
فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب للعلاج والثاني اما لانه
مصحوب بالفاعل بالذات كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لانه معلول له بالذات لامر آخر يلزمه
ما نسب اليه بالعرض كما يقال للسقمونيا انه مبرد للزوم التبريد فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ ارفع من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي
للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل
الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا النار سبب النار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى
أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
تُورُونَ ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ فالله سبحانه اشار الى وجه الخبط والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي بعده
الفعل كالاب والزارع والموري للنار اي محصلها من الزند بضرب المقدحة عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا
ما هو من باب الحركات ونحوها فنسب اليهم فعل الامناء والحرث والايراء لكل واحد منها شيء من الحركة لا غير والحركة لا تنفك عن المتحرك
فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل آخر لا ينفك عنه فعله
وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا لقوام ما نسب اليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده
اما البناء فحركات يده علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاته علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع
المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها من التفرق فبقوة ممسكة افادها الله تعالى الذي
يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا حصلت
منها نار اخرى فانها علة بالذات لتسخين ما يجاوره كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتدت سخونة عنصر الماء
فصارت الصورة المائية المقسورة بالنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت
شدة التسخين الى حد لا يناسب الماء بطل استعداد مادته لقبول الصورة المائية وانحفاظها بالفعل فانقلبت نارا بافاضة المبدأ
الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل
فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الافاعيل والمعاليل مما يسبقه مقدمات هي اما علل بالعرض او معينات او مفتقرة
هي الى معينات فالتي هي علة بالذات يجب ان يعتقد انها باقية مع معلولها فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء وشكله هو لوازم الاجتماع مع اليبوسة
وعلتهما الطبيعة المجتمعات المثبتة لها على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلي الفاعل للطبايع العنصرية البسيطة والمركبة
على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة لحصول الولد فهي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري والمادي
والسبب الفاعلي لهما هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهي ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها
بزوال الاستعداد لضدها فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قاله المعلم الاول للفلاسفة في اثولوجيا **قوله**
واذ قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلة يعني لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في بيان ارتباط الحادث بالقديم ان لا بد هناك من علل متعاقبة غير مجتمعة ولا متناهية

يكون

يكون كلا متناهية في ازمنة غير متناهية وذلك ينافي قولكم فان كل علة مع معلولها وينافي ايضا ما قضيتم بان العلل لابد ان يكون
متناهية وذلك لانا اذا قضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هذا العلم ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية
دون ما يكون بالعرض واذا قالوا وقلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد به الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاتية الى لانهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك
مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لابد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلابد له ايضا
من علة حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلابد في الامور الجزئية الحادثة من اسباب
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير علة او موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية وكما يجب
ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث والثابت بالثابت وقوله وذلك لا تقتضيهما سؤال لم اليته يعني ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلابد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى ما لا لمية له وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلانهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها اما آه هذه من الاشكالات الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلانهاية اما ان يقع كل واحد منها في آن واحد فيلزم تشافع
الآنات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع بينها زمان وهو ممتنع كما مر في مباحث ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردة ونعني تركيب الزمان
والحركة من الآنات والآنيات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لايجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد
هذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط المط اذ المجموع منها ايضا حادث لابد له
من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية تفرض فيها الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة منه حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكورة وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في آنات متتالية متشافعة
بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة له لذاتها بل لكونها على نسبة ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث وجزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابت الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا منفصلة الوجود متتالية ومتشافعة كونها على هذه
الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث وشرطها او شريكها وبها ينحل هذه الاشكال
وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي بسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب انها امر مستمر الذات متجددة النسب فبحسب استمرار
ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عائد
الى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى الحركة دون غيرها ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند اليها الحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض لماهيته الحدوث من حيث معروضيته له والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس

ماهيته التجدد والتغير فلا تجددها يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايد كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الذاتية
الدائمية وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمية فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها
حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للتغيرات والماهية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم
بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات اقول ولكنه غير واف
بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعد من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا
قدم الا بتبعية ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا
فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة
فهي امر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها
بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة
للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا محالة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام
هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس
بصحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء ووجود اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة
باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جعل العلل بصورها الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا غيره من الاجسام
الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني نفسه وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله بدوامها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة
الى علة حادثة مما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي حارت فيه عقول الدهماء وخرست
في بيانه السن الفصحاء ما الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضل ربي هو ان الامر المتجدد الذات في الهوية هو نحو الوجود الطبيعي
الجسماني التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة
والاستعداد ودلنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن
ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للماهية كما في الاشد والاضعف
فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب الماهية بل بحسب الوجود فكذلك بعض الوجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهوياتها
وان كانت زايدة لماهياتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول
لست اقول ان ماهيته يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع
بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين ماهية الشيء
ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم
والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع
القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره ههنا فيما سيأتي اشفى واشبع مما ذكره **قوله** فقد بان وصح ان للعلل الذاتية
التي بها وجود اه يعني قد صح وتبين ان العلل على ضربين احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت غير ذاتية
او ذاتية غير تامة ولا قريبة فالضرب الاول منهما حيث يجب بها ذات المعلول لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية
لنهوض البراهين على بطلانه واما الثاني فحيث يجوز تقدمها على المعلول وبقاؤه بدونها لا يمتنع ذهاب سلسلتها الى نهاية
بل يجب ذهابها كذلك لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد سابق وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد
استعداده الى غير نهاية **قوله** واذا تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء اخر دايما كان سببا له دايما
لما ثبت وتقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة واثر العلة هو الوجود بعينه لا الحدوث الزماني وان العلة المقتضية له بالذات هي
السبب الذي يكون معه ما دام وجوده فنقول ان الذي هو بالذات سبب لشيء سواء كان دايم الوجود او غير دايم الوجود فهو سبب له

دايما مادامت ذاته موجودة فان كان شئ من الاشياء الذى هو سبب لوجود شئ اخر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا دائما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانه ازال عن مهية الشئ مطلق العدم وافاده الوجود الدايم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا فالابداع هو تاييس الشئ بعد ليس مطلق اى ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجى بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتى اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم فى نفس الامر بل بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب والذى فى الواقع هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهى ان امكان العدم للمعلول الاول مع امتناعه على الواجب ينافى التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضى امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو مح ولا يجدى ما ذكره بعض المتاخرين بان الذى يلزم مح امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافى الوجوب الذاتى انما المنافى له الامكان الذاتى لان الامكان الذى بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التى لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يق للمعلول وجودا ومهية فالذى منه متصف بالامكان هو مهية وهى مما لا علاقة لها الذاتية مع الواجب ولا لزوم والذى منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب بسببه الذاتى ولا امكان له من هذه الجهة بل من جهة المهية فبالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن **قوله** فان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان الابداع تاييس بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التى يقال لها الحدوث الذاتى بان المعلول له فى حد نفسه اى فى مهيته ان يكون ليس له وجود وله من علته الموجبة ان يكون له وجود والذى للشئ فى نفسه اقدم من الذى عن غيره عند الذهن تقدما بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة فان كانت مما يكفيه امكانها الذاتى لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتى اى التاخر عن العدم الذاتى فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتى حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود فالمهية تبع له كما استقر عليه راى المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى لتقدم حال المهية على حال الوجود والجواب ان مهية الشئ وان كانت تابعة لوجوده فى الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها ويعتبر لها احوالا فاذا لوحظت المهية فى نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاولها الاتها الامكان وبعده الحاجة الى العلة فى الوجود او العدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هى المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل فى اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعلول ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها فى نفسها ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن فى كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له وجها اخر وهو ان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضى ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له فى تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود فى تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك المسلب بكونه فى تلك المرتبة اعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثانى لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليس بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يق كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم فى ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالزمان متصفا بالعدم فى ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم لانا

الوجود كان فى لهم

فقول سلب الوجود فی زمان یستلزم الاتصاف بالعدم فی ذلک الزمان والا لزم خلوه فی ذلک الزمان عن طرفی النقیض وهو ممتنع
اما سلب الوجود عنه فی مرتبة معینة فلا یستلزم اتصافه بالعدم فی تلک المرتبة علی ان یکون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقیضین بمعنی انه لیس شیء منهما فی تلک المرتبة غیر ممتنع کما مر وقد تلخص من هذا ان الممکن لیس له فی مرتبة السابقة الا
الامکان الوجود والعدم فله فی هذه المرتبة العدم بحسب الامکان فان اکتفی بالحدوث الذاتی هذا المعنی والا فلا انتهی ما ذکره
اقول ان اوجه ما ذکره الشیخ من لیسیة الممکن بحسب الماهیة فهو ان ماهیة الممکن وان لم یخلو عن احد طرفی الوجود والعدم لکنها
بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحیث یتجرد عن الوجودات کلها فلها السلب التحصیلی عن کل ما سلبت ولو بطرفی النقیض علی الوجه
الذی ذکره الشیخ سابقا وهذا السلب لها عن کل شیء هو غیر نفسها وان کان من حیث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
علی سائر الاتصافات الوجودیة والعدمیة لکنه غیر ملحوظ من حیث الثبوت بل من حیث المفهوم والمعنی فلا یستدعی ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعینه من افراد السلب لانه عین سلب الاشیاء عنها فی تلک المرتبة فلیقدمه علی سائر الاشیاء وصح عروض
الوجود وغیره لها ولکونه ایضا نحوا من الوجود وان کان وجود السلب صح تقدمها بالوجود علی سائر الصفات الذی هو شرط الاتصاف
بها کما علمت من قاعدة الفرعیة المشهورة فاذن ثبت قول الشیخ ان المعلول فی نفسه ان یکون لیس ای له لیسیة الوجود وغیره من الصفات
من حیث اعتبار ذاته بذاته فی ملاحظة العقل مجردا عن غیره فی هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهیته یقتضی العدم فی الواقع
من کل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حیث ذاته فقط حتی یکون مع اتصافه بالوجود فی الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وکل
ممکن مجرد من حیث ذاته عن هذا الوجود الذی تلبست به فی الواقع فاعلم هذا واما الذی ذکره هذا الفاضل من کون المعلول
معدوما فی مرتبة العلة فغیر صحیح اذ العلة الموجبة للشیء هی منبع وجوده ومعطی کماله فکیف یکون عادما له نعم لما کان وجود
المعلول متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الکمال ونقص عن التمام فالذی یسلب عن العلة هو النقص الذی هو امر
عدمی فعدم هذا العدم یستلزم الوجود الاکید الشدید فعلی هذا الوجه صح التاخر واندفع الایراد الذی ذکره
لان سلب السلوب والاعدام صادق علی الوجود المتاکد الوجود ومع ذلک لم یلزم تقدم سلب المعلول علی وجوده
من هذا الوجه اذ لا یصح ان یقال ان للمعلول عدما مطلقا فی مرتبة وجود علته وصح ان یقال له عدم مطلق فی مرتبة
ماهیته علی ما مر فی الوجه الاول واما الذی افاده من جواز ارتفاع المتناقضین بالسلب والایجاب فلیس الامر کما
ذکره نعم یمکن سلب کلا المتقابلین بها کالکاتب واللاکاتب عن ذات الموضوع اذ لیس نقیض قولنا الانسان کاتب
لیس بکاتب بل الانسان کاتب نقیضه هو قولنا لیس الانسان بکاتب فهکذا ههنا اذا کذب کون الانسان فی مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب کونه فی تلک المرتبة موجودا فلم یلزم ارتفاع النقیضین اصلا لا فی الواقع ولا فی مرتبة من
مراتبه فقوله نقیض وجوده فی تلک المرتبة سلب وجوده فیها الی اخره وان کان مسلما لکن لا یلزم منه ارتفاع النقیضین
ولا خلو المرتبة عنهما کما زعمه فانه اذا کانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها علی وجه التحصیل لا
العدول فکان احد النقیضین حقا والاخر کاذبا ولهذا قال الشیخ فاذا سئل عنها بطرفی النقیضین لم یکن الجواب
الا السلب عن کل شیء فاذا کان نقیض وجود الشیء فی تلک المرتبة سلب وجوده الذی فی تلک المرتبة کان ذلک
الوجود مسلوبا عن تلک المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقیض علیها ولیس نقیض قولنا المهیة فی تلک المرتبة
موجودة قولنا المهیة لیست فیها موجودة بل قولنا لیست المهیة فیها موجودة بل قولنا لیست المهیة فیها موجودة
فهذا السلب صادق فی تلک المرتبة وهی مصداق هذا السلب التحصیلی لسائر الاشیاء التی لیست ذاتها
ولا ذاتیها فلم یلزم ارتفاع النقیضین ولا خلو المرتبة عنهما نعم تخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقیض الوجود بالحمل المتواطی کما فی المفردات ولیس نقیضه بالحمل الاشتقاقی کما فی القضایا فلم یلزم
رفع المتناقضین فی شیء من الوجهین اصلا اذ لم یلزم کون شیء لا وجودا ولا عدما ولم یلزم ایضا کون شیء فی ای مرتبة
کان بما له یصدق علیه انه موجود ولا ایضا لیس انه موجود فان القضیة السالبة التی هی مفاد قولنا لیس الانسان

فی مرتبة ذاته بموجود صادقة البتة ونقیضها التی هی مفاد قولنا هو موجود فیها کاذبة البتة فلم یلزم ارتفاع النقیضین
لا فی المفردات ولا فی القضایا وههنا نکتة یجب التنبیه علیها وهی انه قد تقرر ان تحقق الطبیعة انما هو بتحقق فرد ما و
سلبها بسلب جمیع الافراد فوجود الشیء فی مرتبة من الواقع یوجب وجوده فی الواقع ولکن سلبه عنها لا یوجب سلبه
مطلقا فسلب الوجود عن الانسانیة مثلا فی تلک المرتبة السابقة لا ینافی تحققه فی نفس الامر مطلقا لان نفس
الامر اعم واوسع من تلک المرتبة فثبت ان للمعلول فی مرتبة نفسه ان یکون لیس ای صدق علیها فی تلک المرتبة انه لیس فانظر
کیف حقق الشیخ ما ادعیناه وراعی المقام بان عبر عن صدق السلب المذکور الواقع فی المرتبة بلفظ القضیة لا بلفظ المفرد
فلم یقل للمعلول فی نفسه العدم واللاکون وله عن علته الوجود او الکون بل قال له فی نفسه ان یکون لیس
وله عن علته ان یکون ایس ای صدق علیه لیس بموجود فی تلک المرتبة وصدق علیه انه موجود فی الواقع من
العلة وکلا القولین صدق لاختلاف الحیثیة **قوله** فان اطلق اسم الحدوث علی کل ما له ایس بعد لیس وان لم یکن بعدیة
بالزمان کان کل معلول محدثا الی قوله ومن الناس معناه واضح مکشوف غنی عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا یجعل
کل ما له آه یعنی ان الناس سواء ذهبوا الی ان کل ما له ایس بعد لیس مطلق به فهو یسمی بالحادث او خصوا اسم الحادث بما له
وجود بعد عدم خارجی غیر مجامع الوجود فی ان افترقوا فرقتین ففرقة لم یجعل احد قسمی الحادث بالمعنی الاعم هو الذی لم
یسبقه عدم خارجی حریا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بینه وبین العلة الاولی زعما منه ان کل ما یوجد عن العلة الاولی
بواسطة علة متوسطة فاعلیة وان لم یکن صدورها عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة علیه فلیس تأیسه عن لیس مطلق بل
عن ایس لصدوره عن العلة الاولی بتوسط وجود لخوا المجز الیه وان یکن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسیط الفاعل
المتوسط للمعلول مما یخرجه عن کونه بعد عدم مطلق ولیس الامر کذلک بل کلما بعد المعلول عن العلة الاولی تضاعفت فیه جهات
العدم والامکان والحاجة وهکذا حتی ینتهی الی معلول یحتاج فی وجوده الی مادة حاملة لامکانه وعدم السابق علیه نعم
لو اختص اسم الابداع بما لیس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجود لکان له وجه فی التسمیة اذ لا وجه لما ذکره
هؤلاء ومما یؤید ذلک قول الشیخ فی الاشارات الاول مبدع جوهرا هو بالحقیقة مبدع فخص الابداع الحقیقی باول الجواهر
العقلیة ولا شک ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا علی ذات المبدع الحقیقی لا غیر وفرقة اخری عمم اسم الابداع
لغیر المبدع الاول ایضا ولکن خصصه لکل ما له وجود صوری کیف کان اوائل المبدعات او الثوانی والمراد من الوجود الصوری
هو الوجود الذی هو بذاته معقول ذاته لا بصورة اخری ماخوذة منه وهذا شأن الجواهر المفارقة عن المواد واما غیرها وان
کان غیر متوقف علی سبق مادة واستعداد کالفلکیات فیختص نسبته الی الفاعل باسم التکوین واعلم ان هذا مطابق لما
ذهبنا الیه موافقا لرأی الحکماء الاقدمین من ان المادیات باسرها کائنة فاسدة لان الطبایع الجسمانیة تتجدد الوجود
لکن الکون والفساد فی الفلکیات علی ضرب آخر غیر ما فی غیرها الا انهما فیها علی نهج واحد مستمر غیر منقطع اذ کونها فی کل جزء من
الزمان عین فسادها فیه من جهة وفسادها فی کل جزء منه عین کونها فیه من جهة وبالجملة لیس للزمان جزء الا ولها فیه وجود
بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصریات فان وجودها قد یختص بزمان وعدمها بزمان آخر **قوله** ونحن لا نناقش فی هذه
الاسماء بعد ان یجعل المعانی متمیزة فیجعل بعضها آه معناه واضح والشیخ جعل الایجاد علی قسمین الابداع والتکوین وصیر
الافلاک وما فیها داخلة تحت الابداع وخص التکوین بالعنصریات ومنهم من ثلث التقسیم فالابداع للمفارقات والاختراع
للفلکیات والتکوین للعنصریات ولا شک ان افضل ما یسمی مبدعا هو المعلول الاول **قوله** ونرجع الی ما کنا فیه فنقول اما
الفاعل الذی یعرض له ان یکون فاعلا فلا بد من مادة یفعل آه کل فاعل یعرض له الفاعلیة سواء کان العروض بتغیر فی ذاته او بتغیر
فی قابل فعله فلا بد له فی الفاعلیة من مادة لان ذلک الفعل حادث وکل حادث مفتقر الی مادة سابقة واستعداد سابق کما علمت
وذلک الفاعل ربما کان فعله دفعیا کالانفصالات والمماسات والاکوان الدفعیة کالاشکال وغیرها وربما کان تدریجیا فیکون
فاعلا للحرکة وقد مر ان الفاعل عند الطبیعیین هو مبدأ الحرکة لکن المراد منها مطلق التغیر سواء کان دفعیا او تدریجیا

فيكون حركة وعنوا بها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد اى حدوث
الجوهر بروزا والها حركة ايضا اما على سبيل المساهلة او لتجويزهم وقوع الحركة في الصورة المادية فان جماعة منهم جعل
الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذى
بذاته فمثل الحرارة آه قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون
بذاته فاعلا اى بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين و
غيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت آثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لآثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب
كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسائط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هى الاوتار ومحرك الاوتار
هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية ويقال لها الباعثة وقبلها التصور للفائدة والتصديق بها وقبله
النفس الحيوانية بقوتها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملى رئيس سائر القوى
المدركة والمحركة في الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ماذكره في كتاب
النفس **قوله** فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول ليس الفاعل كل ما افاده آه يريد بيان كيفية المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجودا
افاده مثل نفسه اى في المهية بل ربما افاد وجودا مثل وجود مهيته وربما لم يفد كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده
في المهية مثال هذا كالنار تسود اى تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة اى السخونة
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذى يفعل وجودا نحو وجود نفسه ربما كان وجوده اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين
مفعوله وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور
ببديهى ولا يصح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود الحقيقية للشئ المعلول بان يكون فاعلية
الفاعل في نفس وجود الطبيعة التى للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هى حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة
شخصية فح يكون المعطى اولى واقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطى العلم والقدرة وكل ما هو كمال للوجود بما هو موجود فانه لا محة اولى بالعلة المفيدة من المعلول
ومثال الثانى معطى حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شئ واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يحصل منه واما اذا لم يكن الفاعل مفيد النفس الحقيقة بل
لوجود شئ خاص من طبيعة كحرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى تفصيل
وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما سماه الطبيعيون والمتكلمون
كمبادى الحركات والمعدات ففاعليته لا محة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى ويكون المعلول بالذات من سنخ
طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود
وكماله بل يكون اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات في الشدة والضعف مطلقا يكون اختلافا مستلزما لاختلاف
المهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف في المهية والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول
القريب مماثلة في النوع واما اذا كان الفاعل غيرها ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة كلها متصورة
كما سيفصله **قوله** ولنعد من راس فنقول ان العلل لا تخ اما ان يكون عللا للمعلولات آه الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب
الظاهر الى ما يكون عللا لمعلولات مشاركة لها في نحو وجودها كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت
علة للحركة في الكم كالتخلخل او للحركة في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين كالتكاثف والهبوط وكغير هذه
من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر **قوله** ولنتكلم العلل والمعلولات التى يناسب الوجه الاول ولنورد آه يريد بيان

الاقسام

الاقسام التى يظن للعلل والمعلولات التى من نوع واحد وح لايخلو الطبيعة المشتركة بينهما الا ان يقبل الاشد والاضعف
اولا يقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها فى العلة اقوى وفى المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة
ونحوهما فقد يظن فيه انه قد يكون المعلول فى كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة فى ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء
اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول فى ظاهر النظر مثل العلة فى ذلك المعنى سواء قبل الاشد
والاضعف او لم يقبلهما اما فى ما يقبلهما كالآنية اذا تسخن بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما فى غيره فكالنار اذا حصلت من نار
اخرى فيعتقد فى الظاهر ان النار يحيل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة فى صورة النارية فى ظاهر الامر
لان تلك الصورة لكونها جوهرا لا يقبل الازيد والانقص اى الاشد والاضعف وهو ايضا مساو للعلة فى العرض اللازم للنارية
من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورتها ايضا والمادة ايضا فى العلة والمعلول متساوية
فى التهيؤ والاستحقاق للجميع لانها مادة النارية ليست فى احدهما مادة نوع وفى الاخر مادة نوع اخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف
المادتين فى التهيؤ مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المتمم ازيد واشد من العلة فى المعنى المشترك الذى حصل
منها فى المتمم فقد زعموا انها لا يمكن فى الاشياء التى ظنوها علة او معلولا مستدلين بان تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة
احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب فهو باطل او عن علة وح اما ان يحصل منها ما ليس فيها او عن المادة
فى نفسها والمادة شانها القبول لا الافادة والايجاد او لاجل استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا
للايجاد او مجموع العلة والاثر الحاصل منها فى المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها فى ظاهر النظر لما راوا
اسناد الافاعيل الى امثال هذه الاسباب قوله وان سلمنا هذه الظنون الى ان تستبر حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا
كان العلة معناه واضح لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات فى مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة
فى النوع التى يظن فيها انها علل ومعلولات تامل نظر فان كون الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود اولى بالاب
من الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما سيحقق فيما بعد نعم لو فرض كون هذه العلل عللا حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود
من معلولاتها لكن بناء الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فائدة فيه قوله ولكن ههنا تفصيل اخر نوع من التحقيق
يحتاج هذا تقسيم اخر للعلل والمعلولات التى هى علل ومعلولات بحسب النظر ليظهر بنوع من التحقيق ان اى اقسام يصح ان يكون المعلول
مساويا للعلة فى الوجود واى منها لا يصح وخلاصة الكلام فى ذلك ان الحال فى بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها يقتضى طباعه
وماهيته النوعية ان يكون معلولا فى وجوده لوجود طبيعة اخرى او طباع اخرى مخالفة لها بالنوع والماهية وفى بعض اخرى ليس كذلك
اى المعلول لا يقتضى كونها فى نوعيته وذاته معلولا للعلة ولا العلة علة له فى نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول فى شخصيته
ووجوده والعلة علة ايضا فى شخصيتها ووجودها الشخصى ففى القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين
فلا مساواة بينهما فى الوجود اذ لا اتحاد فى الماهية النوعية واما القسم الثانى ففيه تفصيل فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية
فان طباع هذه الحركة وذاتها يقتضى ان يكون حصولها من النفس الحية المختارة ونوع الحركة يخالف نوع النفس المختارة وجنسها
ومثال الثانى كون هذه النار علة لتلك النار وكون الاب علة للابن وليست النار فى انها نار اى فى نوعيتها وماهيتها علة لنار اخرى
فى ذاتها وماهيتها معلولة للاولى والا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان فى الماهية
وكذا الحكم الاب فى كونه علة للابن وقوله ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست
عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطى للصور شئ اخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول
قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها تقسيم بحسب ظاهر الفكر فظاهر ما يدركه ويوجد من الامثلة ومع ذلك فالاحكام
الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق قوله وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون
والمعلول مشتركين فى استعدادهما كالنار والنار والاجزاء ة يعنى ان القسم الثانى من العلل والمعلولات وهو الذى
يكون المعلول مساويا للعلة فى الماهية ويكون معلولا لها فى وجوده وشخصيته لا فى طباعه ونوعيته يتوهم على قسمين

ولا الاخرى م

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونا كذلك
فيكون الاستعداد فيهما مختلفان وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر اذ الضوءان وان كانا مشتركين في المعنى
لكن ليس استعداد المادة في العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هي جوهر الشمس ومادة المعلول
هي جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوي الكيفيتين في الماهية النوعية عدم
اختلافهما في الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع
الرواقيين فجاز اتفاقهما في النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكي سيما
الشمس الذي يفعل هذه الافعال العجيبة والاثار العظيمة من احياء الموت ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد
دون الايجاد لا تساوي الساطع على وجه الارض في تمام الحقيقة النوعية **قوله** واما القسم الاول وهو ان يكون الامران
مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان اه المراد من استعداد المادة المأخوذة
في القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذي المعاوق وذي المعاون ويحتمل الانقسام الى هذه الاقسام
الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما في المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ان لا يكون
في طباع المستعد معاوق جوهري او مضاد عرضي لما هو مستعد له كاستعداد الماء المتسخن لقبول البرودة اذ ليس
في طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة بل فيه معاونة له كما في احد الاقسام للاستعداد
التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهواي الاستعداد التام على ثلثة اقسام
الاول ان يكون في القابل المستعد قوة معاونة له في قبول ما يستعده ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما في المثال المذكور
انفا الثاني ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين يعاونه
ولا ضد يعاوقه فهذه خمسة اقسام وباقي الفاظ الكتاب واضحة والامثلة في الاقسام معلومة الامثال الشعر اذا شاب
عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل في استعداد المادة هناك غير معلومة والاولى ان
يورد باستعداد الماء ماء بسبب النار بدله في المثال الاخير كما ذكره الشيخ من القسم الذي يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان في الماء
ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثاني من اقسام التام الاستعداد **قوله** ولقائل ان يقول انكم قد تركتم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة في المادة اصلا اه احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه
الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قايم على الامور المتحدة في الماهية النوعية لابد في اختلافهما
بالعدد من عوارض مادية لان اختلافهما وتعددها لا يمكن ان يكون بالماهية او بلازم من لوازمها والا لم يوجد منها واحد
واذا لم يكن واحد لم يكن كثير اذ الواحد مبدأ العدد فلابد ان يكون التعدد باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة
فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا غير واحدا
فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كانا
متفقان نوعا او مختلفا لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة
والمعلول ماديا فذلك جايز بشرط اختلافهما نوعا والكلام في الفرق بين هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح
وتحقيق لا يحتمل هذا المقام **قوله** بيان الحكم في كل واحد من الاقسام الخمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها اه يريد
بيان الحكم في كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما
وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب هو الذي لا اشتراك بينهما في استعداد
المادة قريبا كان او بعيدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة في جانب الفعل على ما في الفاعل
من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية في جوهر احدى المادتين او في كلتيهما لا يمنع المساواة
او الزيادة واما المثال الذي ذكره الشيخ في امكان المساواة من شايعة حركة الاثير لفلك القمر ومحاذيها المقعر فقيل لا حركة الاثير

بالمشايعة ليست فعلا الفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به في الحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القايمة بها واما الشق الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون فيه الاستعداد تاما ما يندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم ههنا بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعني الهيولى الجسمانية في قبول الصورة في قبول الصورة الاسطقسية ولها الاستعداد الذاتي لاحدها من غير معاوق في جوهرها ثم بعد تصورها باحدى الصور يختلف استعدادها الثانوي لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في المملحة وانسلخ عن الصورة التي كانت له كصورة العسل وغيرها فحصل المادته استعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقلبت مثل ملك الصورة ومساويا لها في الكيفية القابلة للشدة والنقص اعني الملوحة والحق ان هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تاثيرا من فاعل في منفعل تساويه في المادة واستعداده فان مادة برودة الهواء هي نفس الهواء و لبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان وسيعلم الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعيننا في شئ من الابحاث الاتية

قوله واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل اه هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثاني من الترديد الثاني اعني القابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما والذي انقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان يكون مشتملا على طبيعة تضاد او تمانع ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصور للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم التفه لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد فالحكم فيه انه لا يقبل الا ما لا يساوي لما في الفاعل ولا الذي يزيد على ذلك على طريق الاول بل لما ينقص عن ذلك لان بديهة العقل حاكمة بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكون متساويين البتة بان يبطل حكم المانع حين هو موجود الا ان يبطل المانع راسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها ماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت طبيعة المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد في المنفعل تاما بعدما كان ناقصا ولاجل ذلك اي لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا يمكن ان يكون شئ غير النار ما دام كونه غير النار يقبل من النار سخونة تلك النار ولا شئ غير الماء يقبل البرودة منه ويكون برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد ومعاوق في جوهرهما فلكل منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للتسخين و التبرد موجودة فيهما داخلة في ذاتهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما الا مشتملا على ما نع مضاد لان المفروض كون المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل الاول لما يقبله امر خارج عن جوهر القابل لما ينفعل ذلك الخارج فيه بتوسط ما هو كالالة من كيفية محسوسة كالسخونة في النار المسخنة والبرودة في الماء المبرد فيستحيل ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغي ان ينبه عليها الاول انا لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبلهما انما هو لمماسة كما افاده الشيخ وشرطه في بعض المواضع كمبحث المزاج وغيره لم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما ترى في اضاءة الشمس لما يقابلها من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب اما قامة البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا يخ اما ان يعتبر بين الفاعل الطبيعي ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت مماسا او غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد ولا يعتبر لا سبيل الى الثاني لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية انما يكون بمشاركة نسبة وضعية فبقي الشق الاول فنقول اذا لم يكن للنسبة بين المسخن والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخ اما ان يتسخن المتوسط

وههنا ابحاث

قبله اولا والثاني باطل لان اثر التسخين الى الابعد بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب المطلوب لان
المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر وينقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي الى المتوسط الذي يكون ملاقيا دفعا
للتسلسل وعدم تناهي الابعاد واذا حصل المتوسط الملاقي حصل التسخين في اول الجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي
فثبت ان كل تاثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ في الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازي بان هذا
يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال في جواب من انكر تأدي شبح المبصرات في الهواء من غير ان
يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا مستمرا
في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجساما يفعل بالملاقاة واجسام
يفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل
وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه كان لا برهان البتة بنقيضه فنقول من شان الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون ان
يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما الا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط
شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى في الفصل المشتمل على المقدمات
التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال لا يحتاجان الى اللقاء والتماس
مع انه تمسك في الفصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالملاقاة وانه تكثر تعجبي من وقوع امثال هذه
المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضيء
الارض ولا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه
الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء
سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيشه ربما ينسبه الى التناقض في الكلام فليس
كما زعمه فان الذي منع وجوب الملاقات فيه هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك هو التاثير والتاثر المخصوص
ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع آخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال مختلف في الموضعين
الذي احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثاني مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال و
شبههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجي وفيما هو من قبيل الثاني دفعي والذي اوجب الشيخ فيه الملاقات
هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التي لا ينفك عن الحركة والاستحالة فلا بد فيهما من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن
هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض والذي لم يوجب فيه الملاقات ما ليس كذلك كالفعل الدفعي والقبول والتحقيق في
هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي مادي وبعضها نفسي صوري وبعضها الهي عقلي فالفعل الطبيعي لا يصدر الا عن فاعل له
الوجود يفعله بالاستحالة في مادة منفعلة مستحيلة الوجود واما الفعل الالهي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل بمجرد
الكيفية والوضع اللازم وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا
وضع ومقدار انما الحاجة فيه الى نسبة بين الفاعل وجهة القابل لا غير مثال الاول كالتحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد و
الترطيب والتسويد والتبييض والانماء والتغذية والتوليد ونحوها ومثال الثاني كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس و
الاشباح والمحاذيات وحدوث التشكلات كالتربيع والتثليث والتكعيب وغيرها ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والابداع والافاضة
والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب سواء فعل
في مادة وجوده او غيرها لا بد ان يكون بالمباشرة والملاقات وذلك لان الفاعل الطبيعي منغمر في المادة كل الانغمار ومستغرق
كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوم الايجاد متقوما بالوجود فكل ما يحتاج في وجوده مفتقرا الى شيء يحتاج في الايجاد الى ذلك
الشيء على النحو الذي يحتاج اليه فانه اذا كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون في كل جزء منها فكان في ايجاده
وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالصور العنصرية وكالاتها الثانوية من الكيفيات المحسوسة فما لم يكن المادة المنفعلة فيها ملاقية

لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شيئا واحدا لا يفعل ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان يصيرا كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والنشو والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود يفتقر الى محل يسرى فيه فافاعليته كسريان وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقول اخر انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهو امر يحدث فيه في هذه الاجسام القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة المنفعلة بواسطة طبايعها التي فيها ففعله ثم اذا قلت النور فعله وبقى الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور تسخينا في تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وتبعيد الاجزاء الارضية وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله الكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة لا ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقاة الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم اخر ملاق له **البحث الثاني** ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل في منفعله فانما يفعله بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل اذا انفعل بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل لذلك باشلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها وهو شكلها والمس انما يجد السكين بان يضع في جوانب حده مثل نفسه فيما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها الى ان قال بحيث عن ذلك بانا نقول انا لم نقل بان كل اثر يحصل في متاثر من مؤثر ان ذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه مثال في المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر القريب المباشر يكون بتوسط مثال لما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه وهو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان لكن فليس هذا موضعه انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذي يسميه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما ينفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا ان تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون اثر الصادر منه وجودا اخر واذا كان لا بد من تفاوت في الوجودين وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا تاكد ذلك وقد علمت ان المهية تابعة للوجود فلاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل تخالف بخلاف مهية الفعل هذه من الجهة مع اتحادهما في طبيعة الوجود وتقاربهما في الدرجة الوجودية فاعلم **البحث الثالث** ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليهما بوضعها وفرعوا على هذه القاعدة بان جسما لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا جسمانيا يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه استشكل بعضهم هذا بان الامر الروحاني تؤثر في الاجسام فيفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر في النفس وليست بينهما نسبة وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار في اسولة عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البرية عن المادة تؤثر في نفس الاجسام وصورها الا بان يجعلهما متوسطا في الفعل ويفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة متوسطة مخصصة لها بفعل مخصوص وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة ولم يبرهن ان ما لا وضع له لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذي وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها اليها الا تعلق التدبير والتصرف ومثل هذا التعلق لا يكفي في ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها الا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي لا تعلق له بشيء تعلقا انضماميا لم يصر متصفا

بما معناه لما علم به بفتقر فاعليه الى محل يسري فيه م

بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدتها ضرب اخر من الوحدة فهي بذاتها يكون في البدن وبذاتها منفصل
عنه فهو فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تفعل بفعله وينفعل بانفعاله ومن حيث كونها مفارقة عنه
لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت نفسا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء
فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار قد تذيب الجواهر لما ذكر الشيخ من اقسام
المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل عن الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يساوي الفاعل او يزيد عليه فيما
فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد
منها بمجرد الملاقاة دون النار فاجاب عنه بان فيها وجوه هادية من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان يظهر من الفلزات الذائبة
اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لزجة يبطؤ بها ملاقاة اليد اياها وكون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة
السطح غير مخالطة لاجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار غير صرف بل مما زجة بعضها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها
فهنا امور ثلثة بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها اما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب التشبث باليد وبطؤ الانفصال
منها فلا زمان ملاقاتها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن التفاوت مدركا بالحس لكن الدليل يوجبه
وقد تقرر ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما ينفعل فعلا اقوى لطول المدة من
الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيها اما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى
ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل يتخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يتوارد عليها شيئا
بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يسخن بها ويصير نارا
مثلها الا انه يصير نارا جوهرا ما يستدعي زمانا اقل من زمان استحالته نارا في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود
والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل يتحلل من العضو اللامس سريعا وقوله فيما
لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية والسبب ههنا عدم سلب
التاثير فان عدم العلة لشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة
ولكن يلاقي اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة
مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما
الفلز المذاب فان اجزاءه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة
في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيتطابق المتلاقيان بالكلية وليس كذلك
ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد نارى لتركب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس البارد بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة يتعاقب فيها الماسات
فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيتسلط ويقوى الفعل والفرق
بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الامر في ساير الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل
اما بمؤثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف وقوله واما النار المحقونة في الكيران كانه
سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما تقولون في مثل النار
المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على حالة ما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد
عليها شيء من خارج لكونها محقونة في الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج وصرافتها لقوتها على احالة ما كان خالطها اولا
وثالثها هو اختلاف حال اليد في المرود على النار والمرود على السبائك فاليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار
والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوق في احدهما ضعيف وفي الاخر قوي فلا يبعد

ان يكون تسميته الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما فى المعاوقة كثرة وقلة والمشهور فى وجه التسمية قريب من هذا
المعنى وهو اختلافهما فى المنع وعدمه من نفوذ الشعاع فيهما قوله فلو كان المسبوك آه يعنى لو فرض ان المسبوك ليس فيه
من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا اطولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك فى كونه
اشد تاثيرا منها اذ بتضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان المؤثر الضعيف على زمان تاثير
المؤثر القوى على نسبة مضاعفة القوى على الضعيف فى القوة كان اثراهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان اثر الضعيف
اكثر من اثر القوى وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس
يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقات النار مع عظمها ربما لم يكن محسوسا
كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره فى الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للفاضل اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان يعلم
ان اكثر هذه الاسباب فاعليتها بالقياس الى ما سميت فاعلا لها فالنار ليست بالحقيقة علة لنار اخرى ولا الحرارة التى لها علة لحرارة
جسم اخر بالذات بل ربما كان مهيئة بمجاورتها المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعته التى هى مبدأ صفاته اللازمة وغير
اللازمة ومبدأ افعاله الدايمة وغير الدايمة ونحن نرى بمجاورة للاجسام يحدث لها اولا تحللا ورقة فى قوامها واذا رق القوام الجسم
من الاجسام حدا زايدا على رقة الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت ونحوه من جسم مسخن
كالحديدة الحامية ولا شبهة فى ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذايب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام
المذابة هى سخونة النار المجاورة لها بل الفاعل لها هى طبيعتها الخاصة بها التى مبدأ كمالاتها وافعالها الثانى انه ليس هذا المقام
مثال كون الفاعل والمنفعل مشتركين فى استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا لوجود مضاد فى المنفعل كاستعداد
الماء المسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هى بذاتها قد يكون فاعلا
للسخونة عند اعداد معد لها فى التسخين لما مر ان الفاعل القريب فى سخونة الذائبات من الاجسام هى طبايعها الثالث ان الفاعل
كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره الذى بالذات اقوى واشد ولذلك يكون يكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم
العظيم اقوى واسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبائك يجب ان يكون اشد سخونة
من النار فان قال قائل من اين تعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها هى القابلة للتركيب والتحليق لنقص
جوهرها فهى يصير اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة فى ان الصور اقوى جوهرا ووجودا من المادة واجزائها الرابع
ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل
كالاوانى والطاسات المبردة بالماء والهواء الباردين انها يصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التى ذكرها فى الاعتذار منها
غير جارية فيهما مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه مناقشات ومنوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث
عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن حق هذا الموضع آه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هى ان المنفعل لا يكون
مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت مادتاهما مشتركين فى استعداد ما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان
قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال فى بعض التفاريع الجزئية ويتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسى
فالامعان فى تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذى فعله الشيخ من البسط ههنا يكفى او يزيد على
الواجب فى هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات ولذلك جعل المقام محوجا الى البسط الابسط
والاستقصاء الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات آه اما الموضع الذى لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل لانهما
القسم الثانى ما لا يكون مشتركين فى استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذى صحت المساواة ويظن فيه
جواز الزيادة هو ما يكون المنفعل تام الاستعداد لحدوث النار من النار واما الموضع الذى لا يجوز الا قصور المنفعل
عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ما فى طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز
المذاب بالنار فهو عندنا من اقسام المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة والقابل هناك

نفس المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة بمكاشفات ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود والاستحالة في الجوهر ومنها تجويز كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود واحد بمعنى انه موجود واحد يصير مصداقا لمعاني مهيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقايق فان المسبوك لصورة جوهرية تنفعل فعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه معنى آخر غير النارية اذ لا نعني بالنارية الا ما له هيئة النار فان كان المراد من حقيقة كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها ما لا يصدق على موضوعها بالذات غير تلك المهية فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو المهية سواء وجد فيها مهية اخرى ام لا فذلك لا ينافي اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود للاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا المقصد ليس ههنا **قوله** وظهر في خلال ذلك اه اشارة الى ما ذكره آنفا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس المعنى بل لخصوصية شخصية لم وان فرضنا انيا وبهما فيما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا على المعلول من جهة الوجود وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل الذي ليس منفعله اه يريد بيان القسم الاول الذي لا اشتراك فيه بين الفاعل ومنفعله في المهية والمعنى ولا في استعداد المادة انما المشاركة بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل اولى واقدم في الوجود من المنفعل كما في ساير الاقسام التي كانت للقسم الثاني من كونهما متشاركين في المادة بعد تشاركهما في المهية والمعنى او مختلفين فيها ومن كون المعلول مساويا للمبدأ الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام وان لم يكن ازيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففي هذا القسم الذي لا مشاركة فيه بينهما اصلا الا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعلي غير مساو للمعلول في الوجود اظهر وابين فان المساواة في الوجود حيث كانت منفية عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له في المعنى او ازيد منه فههنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من الفاعل والمفيد اولى واسبق بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم في الفاعل الحقيقي الذي هو بذاته مفيد ومعط للوجود بالقياس الى ما يفيده بالعرض فالاب مثلا لا يجب ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة بها اولى به من السخونة ولهذا قد يكون السخونة علة كما قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كل من هذه المبادي كان اولى بالوجود مما هو فاعل له بالذات كالاب بالقياس الى تحريك الة الوقاع مثلا ونحو ذلك كما مر في الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف اه هذا الكلام بظاهره ينافي ما هو التحقيق حسبما شيدنا بنيانه واحكمنا تبيانه في مواضع من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد من العرض وفي الجوهر المفارق اقوى من الجوهر المادي وفي الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما في كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه الثلثة يتحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اشد واولى واقدم في نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ ههنا ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد ولا ينافي هذا كون بعض الافراد في حد فرديته يكون اشد من فرد آخر كذلك وهذا على وزان ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس حيث قال ليس في طبيعة الكم تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى الى آخر ما ذكره فههنا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف في الشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود اي انه الوجود العام البديهي التصور اشد او ازيد من وجود آخر كذلك مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد او ازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد او ازيد من سواد ولا اضعف منه فيها ولكن قد يكون سوادا في نفس وجوده الخاص اشد او ازيد من سواد آخر اضعف وانقص منه ولكن يجب ان يعلم ان كل ما هو غير طبيعة الوجود ففيه مهية كلية ووجود خاص والتفاوت والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود او الشدة والضعف او الكمال والنقص فكل ذلك انما يقع في نفس حقيقة الوجود فان للوجود ايضا حقيقة متفقة في حصصها وافرادها غير الامر الانتزاعي الذهني كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من ساير

[هامش: يعني بالذات لا بالقياس الى ...]

المهيات

الهيات التى كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فان التفاوت فى الوجود كمالا ونقصا وشدة وضعفا انما هو بنفس الوجود لا الاختلاف فى
نفسه فيما به الاتفاق وهذا من خواص الوجود فانها فى نفسها ذات شؤن متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه فى ذاته يختلف بالشدة والضعف
كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الانواع
اى باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها فى مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر
هذا ففى كل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمع فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود
للعلة متقدما وللمع متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء
افتقر الى غيره اولم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول والمعنى الاول يكاد ان يكون نفس العلية و
المعلولية بالذات وغيرهما باعتبار المفهوم فان تقدم الشئ على الشئ بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب والامكان
فالمعلول لا يجب الا عند ما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت حيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت
العلة علة لكل معلول فهى كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول
تعالى فكل ممكن فى ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان فى الوجود شئ هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك
العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المع فكيف ما كان واى ما كان فهو فى نفسه ممكن وواجب بسبب علته
فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المع لا الامكان وللمع مطلقا امكان فى ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة
العلة **قوله** وتلخيص هذا الى قوله فيصير معناه واضح لا سترة فيه ولا شك يعتريه والذى يزيده ايضاحا ان العلية والمعلولية
مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان فى التحقق والوجود ثم ان وجود
العلة لذاته غير متعلقة بالمع والا لكانت معلولة لمعلولها وهو مح واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة
لذاتها اعتبار وجود ولكونها مقيسة الى المع اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما التقدم الذات على
الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو فى مرتبة كون العلة
علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخرة
تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقى فليس له قبل التعلق
بالعلة حصول اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما
اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب بذاته قلنا التقدم بالوجود والوجوب ههنا ايضا واضح فانه ذاته تعالى من جهة وجوبها الذى
هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زايدة عليه فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التى هى من مقولة
المضاف فيكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده
فى مرتبة تلك الاضافة العارضة التى هى مع طرفها الاخر فى مرتبة واحدة فاعلم **قوله** فيصير العلة بهذه المعانى الثلثة ثلثة
اى العلة لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عند ما هو ممكن
فى نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود
المطلق فالموجود الذى هو مبدأ مفيد للوجود المطلق لشئ والحقيقة المطلقة والمشترك فيها بين الاشياء يكون اولى
بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت موجود هو مبدأ المبادى والمعطى لما سواه الحقيقة كان احق الاحقاء بان يكون
حقا وكان هو الحق بذاته وكان ساير الاشياء المحققة به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل
علم وذلك لان الحق كما مر فى المقالة الاولى اما ان يعنى به الموجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول
تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلم اقوى من المعلول فكلما هو مبدأ اكثر افادة للوجود فهو اقوى
وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه فى الشدة بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى
واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل
بالعرض

بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشئ فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد كالسقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثانى ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضد كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشئ صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشئ بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى والبناء يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعى او الاختيارى كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما هو لذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو فى مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض الشكل الغير الكرى بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس يكون المفارق للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا كالالة والمادة منها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبيعة وهو الذى يصدر عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور وثانيها ما بالقسر وهو الذى يصدر عن طبيعته المقسور فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يذوب ويصير نارا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذى يصدر عنه فعل من غير اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة فى كون فاعليتها ليس بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المتعلق بعرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبة اصل قدرته الى الفعل والترك واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذى يتبع فعله علمه التفصيلى بوجه الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه التفصيلى بوجه الخير فيه من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون بذاته ذاته منشا علمه وفعله من غير ترتب حتى ان اضافة عالميته بالاشياء بعينها اضافة فاعليته لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة فى كون فاعليتها بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا فى اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد لا يكون بالتسخير فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التى فى الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخيرها والفرق بين التسخيرى والقسرى بان المقسور من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر منه متقوم بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اى الاشتراك لان الفاعل بما هو فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما يفعل منه شئ واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شئ كالبارى جل اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكلية والجزئية فالفاعل الجزئى هو العلة الشخصية او الجنسية او النوعية لمعلول شخصى او نوعى او جنسى كان فى مقابل نظيره والفاعل الكلى هو ان لا يوازيه معلوله بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الفاعل لا احدى الذات ويكون مؤثريته من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحساسة ومنها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قريبة كقوة الكاتب المهيئ للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبى عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المنى وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر الزمان وطوله بل بانضمام الصور والهيئات ومن هيهنا يتفطن اللبيب بتبدل الجوهر والوجود لشئ واحد **قوله** متضد فى العلل الاخر العنصرية اه لما كان الترتيب الذاتى الخارجى بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من الثلث البواقى لهذا قدم بيان احوال الفاعل واعراضه الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعى على طبق الترتيب الذاتى **قوله** هذا ما نقول فى المبدأ الفاعلى اشارة الى ان للفاعل احكاما غير منحصرة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذى يهمنا فى هذا المقام هو هذا القدر فلنشرع الان اى بعد فراغنا من ايراد القدر الذى اوردناه فى ذلك المبدأ القول فى غيره من المبادى اعنى العنصرى والصورى والغائى

قوله فاما العنصر فهو الذي اسم عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب عنه او الى ما يليه بانه الذي فيه قوة وجود
شئ وهو من حيث هو كذلك اما بوحدانيته او بشركة والاول مع تغير ما فيه او لا معه والاول اما في حاله ووصفها او في جوهره
وذاته وكل منهما اما بزيادة او بنقصان والثاني من الترديد الاول اما مع استحالة او لا فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذي
استعداده بوحدانيته لامر ليس يتغير فيها اصلا امثاله كاللوح بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا بحصول
شئ ولا بزواله الا ما هو من باب الاعدام والقوى والثاني هو الذي يستعد لقبول شئ من غير ان يتغير في جوهره ولا في شئ
من احواله الا بزيادة حركة له في اين او كم وغيرهما امثاله كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت بالصنم تحركت
في الاين وبتبعيتها في الوضع فان الصبي اذا صار رجلا كان يتحرك في الكم والثالث كان يتحرك هو الذي يستعد لشئ بزوال صفة
عرضية له كالابيض للاسود والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشئ بزوال امر جوهري عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من
جوهره شئ بالنحت والخامس هو المستعد لشئ بزيادة امر جوهري له كالمني للحيوانية فانه يقع له الاستكمالات جوهرية ويزيد عليه
صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل
القصد من الطبيعة بل بالعرض وكذلك العصير للخمر والبذر للنبات ومن ذلك المادة للصورة الطبيعية بعد الجسمية والسادس
هو المستعد بالشركة مع استحالة كالهليلج للمعجون والارض للياقوت لانه ليس يكفي لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى
ولكن مع استحالة وحركة في الكيف سواء كانت الصورة الكمالية التي يستعد لها جوهرا كما في الياقوت وكما يظن كذا في المسمى بالترياق
الفاروق او عرضا كما في كثير من المعاجين والسابع هو المستعد بالشركة من غير استحالة كالحجارة او الخشب للبيت فان قلت الحجر او
العنصر ما لم يتحرك عن موضعه لم يكن انضمامه مع غيره من الاجزاء قلت المراد بالقيود والشرائط ما هو بالذات وعلى سبيل
الضرورة في طبيعة المستعد بما هو مستعد فالحجر ممكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه البيت وكذا الكلام في غيره من احاد
المستعدات بما هو مستعدات بالقياس الى ما حصلت منها من جهة الشرائط والصفات ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد
اي كالوحدة للعدد مطلقا وكبعض الاعداد للذي هو اكثر منه والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة
الحادثة ههنا هي نفس اجتماع الاحاد بمعنى ان الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف المواد للبيت اذ تحصل لها هيئة زائدة
على نفس الاجتماع فالمادة ههنا بعض الاجزاء للهيئة وهناك كلها مادة **قوله** وقد يجعل قوم المقدمات الخ معناه
واضح واعلم ان هذا الراي عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول مما له وجه كما سيرد عليك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم
بالنتيجة بالقوة والامكان فالعلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة **قوله** فعلى هذا الانحاء لما ذكر الشيخ انحاء الاشياء الحاملة للقوى والامكانات
واحدا واحدا من غير ان يراد لها تحت ضابطة كلية اراد ان يذكر وجه ضبط في التقسيم حافظا لها من الانتشار كما ذكر فقسم الحامل
للقوة اولا بالانفراد ومقابله يعني بالشركة والمراد من المنفرد ما لا يحتاج الى شريك اخر سواء كان هو في نفسه واحدا او كثيرا ثم
قسم المنفرد الى ما لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشئ يجب ان يكون امرا متقوما
في نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا للقبول الحاصل فيه فيجب ان يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ
لو كانت له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير متهيئا لامر اخر يحله ثانيا ثم قسم الى ما يحتاج الى زيادة
وتلك الزيادة اما استحالة وحركة فقط سواء كانت في اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد
سواء كان كما او غيره ثم رجع الى الذي يكون بمشاركة ولا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى ما يكون التركيب بمجرد الاجتماع من غير
استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهي الى الغاية التي يستعد لها او استحالات
كثيرة فهذا وجه الضبط وقد ذكرنا الامثلة لها واحدا واحدا ثم لا يخفى ان هذه الاشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب
منها ومما يحلها وبالقياس الى نفس ما يحلها من الصورة والاعراض والعادة جارية بتسمية ما يتكون منه ومن غيره الشئ
بالاستحالة ويكون جزءا لذلك الشئ اسطقسا وهو اخر ما ينحل اليه القسمة في المركب بما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون
الاسطقس اصغر ما ينتهي اليه قسمة القاسم للمركب الى المختلفات في الصورة الموجودة فيه فيكون جسما بسيطا لا محالة كالجزء

الناری او المائی فی المرکب الجمادی مثلا انما قید فیه القسمة بکونها الی المختلفات فی الصورة لیخرج القسمة بکل منها قوام کالهیولی والجسمیة الطبیعیة النوعیة لان شیئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا یسمی اسطقسا اذ لیس هو بنفسه مستعدا لان یحصل منه ومن غیره شیء لا بعد ان یتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام کما مر ولذلک وقع فی حده ای حد الاسطقس انه الذی حصل منه ترکیب وهو فیه بالذات ولا ینقسم بالصورة یعنی بالصورة المخالفة الحقایق وان صح تقسیمه بالمقومات لوجوده من الصور کالجسمیة والنوعیة والهیئة الشخصیة **قوله** ومن رای ان الاشیاء انما یکون من الاجناس والفصول جعلها اسطقسات اه قد علمت ان الاسطقس هو الموجود المستعد لشیء اخر مع شریک وان المستعد لا بد ان یتم وجوده فی نفسه حتی یصیر موصوفا بالاستعداد وایضا فمن ذلک یظهر خطاء من رای ان المفهومات التی هی اجزاء ماهیة الشیء کالاجناس والفصول هی اسطقسات اولی اشخاصها وعلی هذا فکل ما هو اعلی کلیة وجنسیة فهو اولی بالمبادی الاسطقسیة واقدمها عندهم فیکون مفهوم الواحد وکذا الهویة لکونها عندهم جنسا للموجودات وهی اعمها اولی واقدم من غیرها ولذلک جعلوها مبدأ المبادی واولیها ولو تفطنوا بکیفیة نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الی بعض وترتیبها فی الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام انما یکون اولا وبالذات للاشخاص بما هی ثم لما یلیها من الانواع المحصلة ثم لما یلی الانواع من الاجناس القریبة وهکذا فیکون الاشخاص بحسب تشخصاتها التی هی عین وجوداتها عند المحققین مبدأ لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس کل ذلک باعتبار التحلیل العقلی ولذلک الحکماء سموا الاشخاص الجوهریة بالجواهر الاولی والانواع بالثانیة والاشخاص ایضا اولی بالوحدة من الانواع وهی من الاجناس لما علمت سابقا ان کلما هو اقوی وجودا فهو اشد وحدة فهی ما ذهبوا الیه وجوه من الغلط والخبط فان قلت الهیولی الاولی مستعدة للصورة بذاتها ثم لا یمکن تقومها فی الوجود الا بالصورة قلنا استعدادها لیس بالقیاس الی ما حل فیها وصار به بالفعل بل بالقیاس الی ما سیحدث بعد من الصور وذلک بعد تقومها بالصورة السابقة فهی وان کانت دائما بالقوة لکن بالقیاس الی ما لم یوجد فیها بعد من الصور والاحوال ولها بکل صورة وصفة استعداد لشیء اخر **قوله** ولنعد الی العنصر فنقول اه یرید بیان الوجه بان العادة جرت باختلاف القول فی نسبة الاشیاء الی المبدأ العنصری فی مواضع مختلفة فیقال فی بعضها مثل قولهم کان من الخشب سریر وقولهم خاتم من فضة ولا یقال فی مواضع اخری کذلک فلا یقال کان من الانسان کاتب وکذا قد ینسب فی بعض المواضع الشیء المتکون الی موضعه وعنصره بباء النسبة ولا ینسب الیه فی بعضها فیقال ان هذا باب خشبی وهذا خاتم فضی ولا یقال هذا کاتب انسانی او متحرک ماش حیوانی اما الوجه فی الاول فهو ان کلمة عن ونحوها انما وضعت لمعنی التجاوز والحرکة فاذا وجد الموضوع فی هذه الامثلة لم یتحرک الی المکون البتة ولم یتغیر فی قبوله فلاجل ذلک لا یقولون فیها بحسب العرف فانه کان عنه الذی یتکون بل انما یقولون دائما عنه اذا کان المکون تکون عن عدم زمانی فان الباب کائن عن لا باب والسریر عن لا سریر بخلاف الکاتب فانه غیر مکون عن لا کاتب وبالجملة کل ما لم یکن کائنا عن اعدام الملکات فلا یقال عن کذا وکل ما کان کائنا عنها سیما ما لم یکن للعدم اسم وجودی فیقال انه کان عنه ای عن نفس الموضوع ووجه هذا التخصیص والاستثناء ان العدم اذا صار مسمی باسم محصل کالجهل والسکون والعمی وغیر ذلک فکانه صار معنی وجودیا فلم یحسن کل الحسن اطلاق کلمة عن ونحوها فی الکائن فاذا قیل کان عن اللاعالم عالم فهو اولی من ان یقال کان عن الجاهل عالم واما الوجه فی الثانی فهو ان النسبة الی شیء من موضوع بکلمة یاء انما یستعمل فی الاکثر اذا افادت التخصیص لما یتصور فیه التعمیم وذلک اذا جاز ان یکون صورة واحدة لموضوعات متعددة کما فی مثال الباب والخاتم فالباب قد یکون من خشب وقد یکون من عاج او ساج او حدید او غیره والخاتم یکون من فضة وذهب ونحاس وصفر فیما بالانتساب الی واحد منها یحصل التعریف بخلاف الکتابة فانها لا موضوع لها غیر الانسان والمشی لا موضوع له الا الحیوان فلا فایدة فی هذه النسبة **قوله** والموضوع قد یکون مشترکا اه کما ان الفاعل یکون مشترکا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقریبا وبعیدا وبسیطا ومرکبا فکذا المادة بل الصورة والغایة ایضا فالموضوع قد یکون مختصا کمادة الانسان لصورته وقد یکون مشترکا والموضوع المشترک قد یکون مشترکا للکل کالهیولی الاولی فانها مادة لکل صورة وصفة لا یختص لها فی ذاتها الشیء دون شیء الا بانضمام ما یلحقها کما ان الله تعالی فاعل فی ذاته لکل موجود وقد یکون مشترکا لعدة امور مخصوصة مثل العصیر للخل والخمر والطلاء والرب وغیر ذلک کالفاعل

اشخاص

والاجناس بالثالثة

یکون

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو ان احدهما
ما يوخذ القابل مع ضد المقبول ويجعل مادة للمقبول كما يق الماء مادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثانى ان يوخذ القابل
مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج لانه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع
قد يكون قريبا وهو الذى لا يتوقف قابليته على انضمام امر اخر اليه او حدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط او الخلط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر فى الفاعل الكلى
والفاعل الجزئى وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل مثل الحطب للاشتعال عندما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد
تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل او القابل بعيدا وبين كونهما بالقوة وكذا بين كونهما قريبا
وكونهما بالفعل مما لا يخفى على الذكى **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر الخ لما كان معنى العنصر هو الذى فيه قوة وجود الشئ
والقوة ههنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضى حصول الشئ فلا بد للحصول والوجود من امر اخر يقتضى ذلك والمقتضى
للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شئ واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زايد فلا بد ان يكون ذا
فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول فى لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هناك شئ واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذى
لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف لشئ فذلك لا ينافى كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ فى تعليقاته ان عنده وفيه
فى البسيط شئ واحد فالمغالطة ههنا انشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا فى ذكرك
كى ينفعك فى كثير من المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل
كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن فى مثل هذه المواضع ان الشئ متحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك حركة
واحدة وهذا الظن فاسد بين فساده فى مواضع من كتاب الشفا وغيره من انه لا يجوز ان يكون شئ واحد فاعلا وقابلا لشئ واحد من جهة
واحدة من غير ان يكون ذاته متجزية بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر فى قوله وما كان من العناصر والقابل
ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفى وهو الاربعة التى تحت الفلك لانه ما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلى لما يحدث فيه اذ
البرهان قايم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام
لا لمبدء منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها غير ما هو المتحرك فلا بد فيها تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين فى ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتى القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات بط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت
ثابت والتالى باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او وضع او حالة من مقولة ما يقع
الحركة فيها يلايمه او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان وما يجرى مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثانى اذا كانت الحركة
الى ما يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل
بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سنو طبيعة نوعية واللازم باطل وان
تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها الا ان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة
بعد الاول بانه ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهى طالبة لمكان معين ينتهى
اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شئ مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما يقتضى
الحركة بشرط حالة منافية او زوال الحالة الملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسكون
انما يحصل حينئذ الوصول الى الملايم والعلة ان كانت فى ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط

والللازم م

فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتحدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها طالبة لحالة
مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة
فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام
كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس
القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية
يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في
هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل ان المادة قابلة ليست فاعلة
كان رجوعا الى الحجة الاولى اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بما لا فايدة في ايرادها
بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع
الى هناك لكن الذي لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر
فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة تامة
للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية
واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم بيان اللزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان
حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا
فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون تجزئه المقداري مخالفا للكل وذلك لعدم سبب الاختلاف
فح لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون تجزؤه مخالفا للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن
حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيهما بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث
هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يابى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قايم على وجود
العناصر والقوابل لتحقق الحدوث على وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجوده اذ الشيء ما لم يجب
لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل فبقي ان يكون السبب شيئين متغايرين احدهما الثابت الموجب
للبقاء والثاني المتغير الممكن للزوال والسبب امر خزيي الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شيء اخر مجردا عن المادة يفعل
شيئا متغيرا فقد اثبت المادة من حيث نفاها وهو لا يشعر ثم [illegible] في الطبيعي نعمة وقال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون
ما له من الشكل والوضع واجب الحصول له فذلك ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا لجسميته
وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه لازما للجسمية وان كان ملازما
عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة
اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما
حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية
ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير
المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة منشاها على الغفلة عن احوال
الماهية وكيفية ارتباط الجنس وما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل او الخارج وعن معرفة
ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية التي في الانواع المحصلة وكذا كل فصل لنوع هو المحصل لحصة
الجنس الذي فيه وكل صورة هي المفيدة للمادة المخصصة بها لا ان الجسمية علة للصورة او الجنس علة للفصل فليست جسمية

الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متاخرة عن الصورة في الوجود وكذا في ساير الاجسام النوعية فاذن نقول المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزمة لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن احادها حركتها اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية لاجل استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف باطل واعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى في الافلاك ثم بتوسطه في غيرها وقال قد اوردتها على كثير من الاذكيا فما قدحوا في شيء من مقدماته قال ولكنه قد عرض لي شك وكان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مسندا ايام سابقا وقد علمت بطلان شكه مع فساد حجته التي زعم ان لا قدح فيها سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر اذا كان مبدء حركة فيه الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان يصدر عن الفاعل المجرد من المادة بلا سبب عنصري اولا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصره اولا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث والمراد بالصناعي ههنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والجزاف فهذا اي المذكور من الاحكام جمل ما يقول في العنصر ههنا ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب المادي مسمى باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وسنخا ومن حيث انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظ هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدأ منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها الا ان مادة كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو ممتنع كما اتضح في مباحث الهيولى فالحق انها متحدة الذات في الواقع لا بحسب ذاتها بل انها وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصورة المختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار اخر **قوله** واما الصورة فنقول انه قد ذكر للصورة معان متعددة في يقع عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور ومن امعن النظر الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة ويكون الاختلاف راجعة الى امور اخرى بان نقول ان الذي هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول هو السادس والثاني اما شرطه ان يقارن امرا بالقوة اولا والثاني هو المعنى الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم واشد ارتفاعا عن ما بالقوة والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما بصناعة اولا بصناعة والاول هو الخامس والثاني اما مطلقا اولا والاول هو الثاني والثاني لا يخلو اما في كماله الاول اولا والاول هو الثالث والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء معناه ان الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقع لكليتها وجمعيتها انها صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير كلما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل فهو صورة له وان كان الشيء الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة مراتب وان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فالشيء مثلا اذا تحرك الى الاين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهي له بالفعل واما

قوله

الصورة التامة فهو ما لهيولها امر بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التي لا اشتداد و تضعف فيها **قوله** وقد علمت ان الشيء الواحد
اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر بوجه من وجه فالغاية سبب للفاعل فكيف لا وهو
الذي يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل لم تروض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة
سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للاخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما سيجيء ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا او
عقلا وقد افاد الشيخ في الطبيعيات ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل الطبيعية او
في الصناعية اما في الطبيعية فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورة الادمية لا شيء اخر منه وليس الحاصل
في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية التي تحركت اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث
يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس
على وجه يكون ملكة راسخة يحصل بها من النفس صورته الخارجية متى شاء من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت وصورة مبدأ الذي
منه يتوصل اليه من الحركات وموادها في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي يحصل عنه حصول الصورة في مادة البيت بالفعل
عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل
من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء في الخارج وصورته في نفس الطبيب هو معرفة العلاج التي هي صورة البرء وصورة
ما يتوقف عليه البرء فالتي منها في الخارج هي صورة يستكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة والمرض ويتركب منها ومن المادة ماهية الصحيح
نوعا صنفيا فيكون علة صورية باعتبار اخر وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدي الحركة منه
وعلة غائية باعتبار اخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشيء فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح **قوله**
والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والالة لا يذهب الى احد ان الفاعل المقتضي لشيء من الخارج سيما الذي يفعل لغاية ويفعل بشعور
وارادة لابد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول موجبة الوجوه ولما اقتضاه لذاته ثم لا يخلو الفاعل اما ان لا يحتاج في افادته لصورة المعلول
في العين الى الة وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي للمعلول في ذاته مستتبعة
لوجود تلك الصورة في مادتها فقوله والكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا ينافي كون الفاعل
تاما لان ذلك من الامور التي يرجع الى نقص في المعلول كالامكان ونحوه لكون وجوده غير قابل الابداع لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام
لا يحتاج في الفاعلية الى المادة بل المعلول قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد **قوله** ويشبه ان يكون الامور الطبيعية
لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان للفاعل غاية وحينئذ يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر على احيازها وحركات النباتات كما وكيفا وتشكلات الالوان والطعوم والروائح وغيرها اذ صورها ليست
في نفس الفاعل لان فاعلها الطبايع التي هي عديمة الشعور وللحكماء ههنا قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبايع سيما النباتية
وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما هو ان هذه الطبايع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك
العلل تفعل الطبايع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد والاعراض والاثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي المتقدمة
والشيخ كانه جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى و
اضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل **قوله** واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف
وقد يكون عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشيء والمراد ما لاجله وجود الشيء الذي هو المفعول عن فاعله واشار بقوله وقد علمته
فيما سلف الى ما ذكره في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تحديد المبادي الطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع
قوله وقد يكون انه تقسيم للغاية بحسب وجودها في الخارج الذي هي باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل ايضا وذلك في عالم
الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان لانها في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي بعضها في شيء غير نفس الفاعل والقسم الثاني
ينقسم الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل قد يكون في القابل وهو الموضوع ههنا وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول الغاية

التي في نفس الفاعل مثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهي صورة علمية تحصل عقيب الفكر والثاني الغاية التي
في نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة عن النفوس بالروية كمن يتحرك من اين الى اين اخر او فوق بطبيعة المبدئي
او غاية الحركات الطبيعية التي مبدئها طبيعي ولكن ليست تلك الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل لنفس المادة كالحركة في الكم الصادرة
من القوة النباتية فان غايتها حصول ازدياد في المقدار والزيادة في المقدار كمال للجسم الذي هو الموضوع لا للفاعل النمو لان
النفس النباتية لا تزداد ولا تنتقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد والانتقاص ولما
القسم الثالث وهي الغاية التي ليست وجودها في الفاعل ولا في القابل فمثالها من يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شيء
خارج عن الفاعل والقابل واقول في هذا التقسيم نظر فان سئلت الحق فالغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غاية الشيء تمامه وكماله فالذي يظن به انه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكون النامي
في غاية النشو غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حيز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه المحركة له وكذلك
من فعل فعلا لرضا فلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعي عليه امرا يعود الى نفسه لعلمه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجري هذا المجرى
وقوله وان كان الفرح بذلك الرضا غاية اخرى لكن الكلام في ان رضا فلان من حيث كونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه
وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية المترتبة والحاصل ان الغايات ابدا بازاء المبادي فان كان الفعل ذا مبادي مترتبة كالافعال البدنية
الاختيارية الواقعة من نفس الانسان مثلا كانت له غايات مترتبة ايضا ليس شيء منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسية للفاعل النفسي
والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما ستسمع انشاء الله تعالى **قوله** في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين
الغاية وبين الضروري وتعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذي يتاخر مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية
فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية والارادية لان هذا المطلب غير
بديهي وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان للطبايع الجسمانية
على الاطلاق غايات بل من شانه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن ساير المبادي للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من
صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ في اوائل الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التي قيلت في ابطالها والثالث
بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري والغاية التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غائية متقدمة
على ساير العلل وهي بسببه يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذي يكون متاخرة عن ساير العلل معلولة لمعلولها **قوله**
فنقول قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدأ او كل حادث فله مادة وله صورة ولم يبين بعد ان كل تحريك فله غاية
وان ههنا ما هو عبث وههنا اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر
الظن يعني انا اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلية فلكل موجود معلول واما العلة
المادية والصورية فلكل موجود حادث ولم نثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان ههنا شكوكا
قيلت في ابطال الغاية فمنها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والجزاف فينتقض بهما قاعدة ان لكل تحريك غاية ومنها ان من جملة
الحركات حركة الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها القاعدة الكلية ومنها اشخاص الكائنات الغير المتناهية بعضها
غاية لبعض وما ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا القبيل وجود النتايج المترادفة
للقياسات الى غير النهاية كما قال ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما ان لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام
لان الغاية الحقيقية ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات ولا نتناهى كنتايج
تترادف عن القياسات ولا تتناهى هي هذا تقرير الشك الاخير وهو ان الغاية الحقيقية هي اخر ما ينتهي اليه الفعل ويسكن لديه الفاعل المقتضي
كما ان المبدأ في الحقيقة اول ما يفتقر اليه صدور الفعل وقوله وكما جاز ان يكون سلسلة الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول كالاول
له فلم يكن شيء منها مبدأ ذاتيا ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك مما لا يجوز وجود هوية المعلول وقوام حقيقته به دونه فكذلك يجوز ان يذهب
سلسلة الغايات لا الى نهاية فلا يكون شيء منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية بالحقيقة هي اخر ما يسكن اليه وهكذا حكم

القياسات والنتايج المترادفة التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزء القياس آخر وهكذا الى غير النهاية فليس شيء من تلك النتايج مطلوبا
حقيقيا يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شيء آخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض **قوله** فنقول الان اما
الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والبخت فنحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات اعلم انه ذكر انه اذا
ان تكون الاجرام الاسطقسية بسائطها ومركباتها حاصلة بالبخت والاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعية يصلح للبقاء والنسل
بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولهذا ذلك حجج اولها ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية وثانيها انا نرى
عن ان التشويهات والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس من نظام النشو
والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونهج لا يمهل ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة المادة فلاجرم حكمنا
انها غير مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فلحمت البخار الى الجو البارد فلما
برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
وثالثها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض آخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض آخر فقد جعل شيئا لا
لغرض آخر فيجوز ذلك في كل الافعال ورابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد
الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة منكر الغايات في افاعيل الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتية في افاعيلها
ولكن لا ننكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات افرادها الشخصية فانه ليس حصول هذا
هذا الماء عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض امرا دائما او اكثريا بل التسامح انها وما يجري
مجراها اتفاقيات لها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكنا ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة ذاتية تؤدي اليها الا ان لم يكن
عارض او قسر والامور العرضية والقسرية لا يكون دائمة ولا اكثرية كما برهن عليه فاذن المراد بالغاية المعلولات التي تكون تادي القوى اليها
دائما او اكثريا والبرهان عليه ان نفرض الكلام في تكون السنبلة من البر باستمداد المادة عن الارض ونقول البقعة الواحدة اذا سقط فيها
حبة بر وحبة شعير نبتت وحصلت من البر سنبلة بر ومن الشعير سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء الارض دائما في تلك الحبة لتصير غذاء لها فيكون
منها السنبلة وظاهر ان ذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية فلا يكون تلك الحركات منهما بل حركاتها لوجود
قوة مستكنة في الحبات ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما
جميعا من نوع واحد فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والآخر شعيرا لضرورة المادة بل لاجل ان القوة
الفاعلة تحركها الى الصورة دائما او في الاكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في الصلوح للغاية فذلك الاختلاف
ليس لماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البر افادت في ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادت تلك الخاصية
لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها متوجهة الى الفعل ويكون
صدور ذلك الفعل منها دائما او اكثريا وبالجملة فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت البر زيتونا
والزيتون بطيخا ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات فنقول انها ما لم تكن ممنوة بعوايق ومعارضات فهي خيرات ونستدل عليه
بوجهين الاول انا اذا تادت الى غايات ضارة كان ذلك لا دائما ولا اكثريا بل النفس تطلب لها سببا عارضا فيقال ماذا اصاب هذا
الحيوان حتى مرض او ذبل وماذا اصاب هذه المراة حتى سقطت ولذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخيرية الثاني انا اذا احسسنا
بعارض او قصور عاونا الطبيعة بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض او اشتدت القوة توجهت الطبيعة الى
الصحة والخير وهذا يدل على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل الصادر
عنه غير متوجه الى غاية فان الروية لا يجعل الفعل ذا غاية بل يميز فعلا عن فعل ويعينه للوقوع ويكون لكل واحد من تلك الافعال
غاية مخصوصة ويكون تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا بسبب آخر حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث في الدواعي لكان يصدر
من الناس فعل واحد من غير روية وتروية ومما يقرر انه لا شك في ان الصناعات لغايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب اذا تفكر في حرف حرف تبلد في صناعته وكذلك اعتصام المزلق تجعله مما

بعصمة ومبادرة اليد الى العضو للتحكك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا فظاهر انها انما يحركه بواسطة
الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول امور
خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة اليها والموت والذبول كل
ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بامداد بعد امداد ولكن لكل مدد نال فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو ذاتي
من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة
التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضا
فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزيادات
كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد
الذي فيها ولا يعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها و
هو سبب الهي لنظام العالم وله غايات اكثرية فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون
لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء يقصد لها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم يقصد و
لهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحركة لها غاية وهي احالة المحترق الى مسانخة
جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة العقد من اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شيء واحد بالذات ولغاية واحدة ولكن هذه الاثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض
وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة الاتفاق
والبحث المورد لابطال الغاية واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلاما اخر غير ما ذكروه مذكور في بعض كتبنا
كالشواهد والاسفار **قوله** واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا رسم التخيل
او التفكر النطقي صورة في حركة القوة الشوقية الى قوله جزئية لا تنضبط يريد بيان ان فعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبدئه الذي
هو قوة شوقية خيالية وان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الخيالية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي قبلها وتحصيل
كلامه انه يجب ان يعلم ان الحركات مبادي مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها منها
قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدءان لا بد من حصولهما في كل
حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية
غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما يختلفان بالاعتبار مثل ما اذا انضجر انسان من المقام
في الموضع الذي فيه وتذكر مقاما او فوقا يجاله او مزاجه فاشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته الذي هو
غاية للقوة المحركة القريبة فاتحدت الغايتان وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق
اليه ويتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك
الصديق فاختلفت الغايتان واتحدت الغايتان واقول عندي انهما متغايران الا ان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية
والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الخير المذكور بنفسه غاية القوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا لو قوعه
الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور ههنا ان لا يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما
ان يكونا متغايرتين في الخارج ايضا واما المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لا بد من
احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة تخيلية

[illegible]

[illegible]

او قوة فكرية فالمبدأ الابعد للحركة اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غايتها الاخيرة موجودة كسائر القوى الطبيعية التي للاجسام ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية فيستعدّ بها في الحركة الى اى جهة شاء بخلاف الطبايع البسيطة فان حركاتها الى جهة معينة ولها غاية مخصوصة لا يختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية سمى ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذى قصد فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايتان ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا واذا تطابق المبدان التخيل والفكر جميعا على غاية فليس بعبث ثم لا يخلو ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبدؤه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة ومزاج كالتنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذى كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى قصدا ضروريا او طبيعيا والذى كان المبدأ فيه هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة فاذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية وهى خير حقيقى او ظنى اما ان له غاية فلان اللعب بالليحية مبادى حركته هو القوة التى فى العضلة والذى قبله شوق وتخيل بلا فكر و ليس مبدأه فكرا وقد حصلت الغاية التى للقوة المحركة والشوقية التخيلية ولم يحصل الغاية التى للقوة الفكرية لانها غير موجودة حتى يكون لها غاية فظهر ان المبادى الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل عن الغايات فذلك لانه لم يكن مبدؤها موجودة واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقى او مظنون فلان كل فعل نفسانى فاشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون سريع البطلان فلا يحصل الشعور فان التخيل شئ والشعور بالتخيل شئ اخر وبقاؤه فى الذكر شئ اخر ولا يستلزم الاول الاخيرين ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق والتخيل له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة واما حرص على تحصيلها كالحركة للمحركة والحس للمحسة على احداث فعل من القوة فذلك كله لذة بحسب القوة التخيلية واللذة شئ خير بالقياس الى ذلك الشئ وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا ينضبط فثبت ان لكل فعل غاية هى خير بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية كل حركة له جنس فاعله فالطبيعى للطبيعة والنفسانى للنفس والعقلى للعقل **قوله** واما الشك الذى يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو احدى الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هى ان الغاية الى قوله الا العرض الاتفاقى هذا الشك هو الذى اشار اليه بقوله ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء والجواب الذى ينكشف به حاله موقوف على مقدمة وهى ان تعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية واما عرضية فالغاية الذاتية هى الغاية التى توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذى لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد لتتم به القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما فى الافعال الطبيعية او بالظن كما فى بعض الافعال الاختيارية وثانيها شئ لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم به القطع ولا مدخلية للدكنة فى كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذى يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل التزويج هى التوليد ثم يتبعه حب الولد والميل اليه لا على ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات لكن الضرورية منها لا الاتفاقية **قوله** وقد علمت الغايات الاتفاقية فى موضع اشارة الى ما ذكره فى اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هناك مع مزيد تحقيق وتوضيح ان كل مسبب فله سبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوى او على الاقل فان كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقى وواقع بالاتفاق اما فى الدائم فهو ظاهر واما فى الاكثرى وهو السبب الذى يتوقف استكمال سببيته على حصول قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والفرق بين الدائم والاكثرى هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع فى علته جميع القيود المعتبرة

فى عليتها

فی علیتها والاکثری ایضا مع وجود تلک القیود دائما وهذا الحکم مطرد لا یختلف بالعلل الطبیعیة والارادیة فان الارادة ما لم یتجزم امتنع استحال کونها مؤثرة واذا صارت جازمة وواتت الاعضاء بالحرکة ولم یقع سبب مانع او ناقض للعزیمة تخلف الفعل عنها کالطبیعة فاذا کان الاکثری من جنس الدائم والدائم لا یقال انه بالاتفاق فالاکثری ایضا کذلک واذا عرفت ذلک فاعلم ان السبب الذی من شانه ان یتادی الی المسبب لا دائما ولا اکثریا ما هو السبب الاتفاقی فان من الامور ما یکون بالتساوی کقعود زید وقیامه ومنها ما یکون علی الاقل کوجود ستة اصابع للانسان وهما قد یکونان باعتبار ما واجبا فذلک لانه اذا اشترطت فی کف الجنین ان المادة فضلت عن المصروف منها الی الاصابع الخمس والقوة المخلقة صادفت استعدادا تاما فی مادة طبیعیة فیجب ان یخلق اصبع زائد وبالجملة فلو ان انسانا احاط بالکل حتی لم یشذ عن علمه شیء لم یکن شیئا موجودا بالاتفاق بل کان کلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما یکون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقیاس الی من لم یعلم اسبابها واما اذا قستها الی من علم اسبابها لم یکن شیء من الوجود اتفاقیا ومثال هذا فی الاصبع الزائدة فانها وان کانت بالقیاس الی الجاهل باسبابها وبالقیاس الی هذا الشخص اتفاقا فهی بالقیاس الی علم الله وبالقیاس الی الکل والاسباب المکتنفة لیس بالاتفاق وکذلک اذا عثر انسان فی مشیه علی کنز فانه بالقیاس الی العاثر والی الجاهل بالاسباب التی ساقت العاثر الی الکنز بالاتفاق فاما بالقیاس الی علم الله عز وجل والاسباب المکتنفة لیس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان الاتفاق والبخت انما ینسب الی ما کان من شانه ان یکون سببا مؤدیا الیه ولکن لا دائما ولا اکثریا واذا لم یکن مؤدیا الیه لم یقل فیه انه اتفق مثل قعود زید عند کسوف الشمس فانه لا یقال قعود زید اتفق ان کان سببا الکسوف الشمس بل الاتفاق انما فیما من شانه ان یؤدی الیه حتی لو فطن الفاعل بما یجری علیه اسبابه وصح ان یریده ویختار یصح ان یجعله غایة کما لو فطن الخارج الی السوق لان یلقی الغریم فی الطریق فان خروج العارف یحصول الغریم فی جهة مخرجه یؤدی فی اکثر الامر الی مصادفته واما خروج غیر العارف فربما یؤدی وربما لم یتاد فهو بالقیاس الی العارف غیر اتفاقی وبالقیاس الی غیر العارف اتفاقی ونقول ایضا ان السبب الاتفاقی قد یجوز ان یتادی الی غایته الذاتیة ویجوز ان لا یتادی مثل ان الرجل متوجها الی دکانه مثلا فلقی غریما له فربما انقطع بذلک عن الغایة الذاتیة وهی الدکان وربما لم ینقطع بل تخلص من الغریم ووصل الی ما قصده وکالحجر الهابط اذا شج فربما لم یهبط وربما هبط الیه فان وصل الی غایته الطبیعیة فیکون بالقیاس الیها سببا ذاتیا وبالقیاس الی الغایة العرضیة سببا اتفاقیا واما اذا لم یصل الیها کان بالقیاس الی الغایة الذاتیة باطلا والاتفاق اعم من البخت وکانهم لا یقولون بختا الا لما یؤدی الی شیء یعتد به ویکون مبدؤه ارادة من ذی اختیار نطقی واما ما مبدؤه طبیعة کالعود الذی یشق فیجعل نصفه فی المسجد ونصفه فی الکنیف فذلک لا یسمی بختا الا اذا قیس الی مبدأ اخر ارادی فان الامور الاتفاقیة یجری علی مصادمات تحصل بین الشیئین او اشیاء وکل مصادمة فاما ان یکون کلا المتصادمین متحرکین الی ان یتصادما او یکون احدهما ساکنا والاخر متحرکا الیه فاذا کان کذلک فجاز ان یتفق حرکتان من مبدئین احدهما طبیعی والاخر ارادی یتصادمان عند غایة واحدة یکون بالقیاس الی الارادی خیرا یعتد به او شرا یعتد به فیکون نحو بختا ولا یکون بالقیاس الی المحرک الطبیعی بختا وفرق بین رداءة البخت وسوء التدبیر فان سوء التدبیر هو اختیار سبب فی اکثر الامر یؤدی الی غایة مذمومة ورداءة البخت هو ان یکون السبب فی اکثر الامر غیر مؤد الی غایة مذمومة لکن فی حق صاحبه تؤدی الیها والشیء المیمون هو الذی قد تکرر بحصول اسباب الخیر بالاتفاق عند حصوله والمشؤوم بالعکس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقی ما یکون تادیه الی المسبب لا دائما ولا اکثریا ووقع بین الاقدمین خلاف عظیم فی وجود الامر الاتفاقی وعدمه وظاهر ان ذلک الاختلاف لیس فی اطلاق لفظ الاتفاق لان الاختلاف فی الاسامی غیر لایق بالمباحث الحکمیة بل الاختلاف انما وقع فی ان السبب هل یجوز ان تکون تادیه الی المسبب علی التساوی او اقلیا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذی للمانعین ان یتمسکوا به هو ان السبب اما ان یستکمل فی شرایط سببیته فوجب ان یکون مستقلا بالتاثیر فیکون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم یکن مستقلا بالتاثیر فلا بد معه من امر اخر فیکون المؤثر فی ذلک الفعل ذلک المجموع فهو وحده لا یکون سببا اتفاقیا لان السبب الاتفاقی لشیء ما من شانه ان یکون یمکن التادی الی ذلک الشیء والحاصل انه ان کان سببا مستقلا کان واجب التادی الی المعلول وان لم یکن مستقلا فهو ممتنع التادی الیه والحجة المحکیة عنهم فی الطبیعیات هذه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة

امتنع ان يتركها ويطلب لها غاية مجهولة من البخت والاتفاق فان حافر بئر اذا عثر على كنز جزم اهل العادة بان البخت السعيد لحقه و ان امرأ لو زلق رجله حتى انكسر جزموا بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا لما خرج ليقعد الى دكانه رأى غريما فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه وله حس بصر فانه رآه ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيعطل الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية له ونقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائما والا لكان لابد معها من قيد زايد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضنا بسيطة هف فاما المركبة فان كان حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف المعلولات في الدوام والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لابد منه في تحقيق العلة فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما يكون لجزئه المحصل الوجودي سببا واحدا وحده يصادف الاثر لاجله واما ساير الامور المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقيق الشرط وحصول القابل ثم ان كان حصول انضمام ساير القيود مع حصول تلك الذات دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في المتساوي والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلابد من استناده الى الواجب فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاشياء متعلقة بالحركات الدورية واتصالات الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والاقتران بسبب اختلافاتها في ساير الحوادث واما الحجج المذكورة في الطبيعيات فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل ان يجعل بعضها اكثريا وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام العزيم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما اسبطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لان اللايق بهذه المباحث لكونها من احوال الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والذي ذكرها الشيخ انما ذكرها على سبيل المصادرة والمبدئية دون ان يكون مسئلة فيها ونحن لما ذكرنا هنا دجوع الرجل الالهي في شيء من مسائل علمه الى صاحب علم جزئي طبيعيا كان او غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نرفع السؤالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات **قوله** واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية التي هي الجود الى قوله وهذا الكلام اعتراض متعلق بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع الشبهة الثنوية القائلين بان اله الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه اله الشر بل لابد لوجود الشرور الواقعة في هذا العالم من مبدأ اخر غير منتهية الى مبدأ الخيرات فقالوا بالهين اثنين وحاصل ما سيأتي في دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدأ واما الشرور الاضافية كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الردية كالجهل المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم المهيات التي جعلها تابع لجعل تلك المهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور قليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك غير لايق باله الخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات

الفلكيات منه كما سيجيء بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيد الجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات الذاتية
وليست هي بغايات بل عرضية وذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد راى ان وجود مبادي الشرور التي هي ايضا لازمة
لبعض الخيرات داخل من العرضية نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فنبه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة
واستعداد لفهم ما سيأتي في تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة فقد فعل هذا اي الخروج عن المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تسهيلا على المتعلم
واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال والذي يجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان على بطلانها
ووقوفها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثاني بيان ان المتعاقبات لا الى نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل
التمامية هي التي يكون مطلوبة لذاتها فلو فرضنا عللا تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون منها شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان
فيها ما يكون مطلوبا لذاته فعنده انقطع السلسلة وان لم يكن فيها شيء مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فيثبت انه من تجويز التسلسل
في العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال لا غاية لها او
يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتايج دفعة غير
عن القياسات ولا تناهي فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى آخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الهيئات
الجنسية لمقتضياتها وعدم تمامها مثل ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الهيئات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فهو لا يحتاج الى الاشخاص
ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة
فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهي الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي
يذهب الى غير النهاية هو شخص بعد شخص لا تناه بعد لا تناه فالذي يؤدي الى ثان والى ثالث والى رابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد
بل لامور كثيرة والشيء الواحد لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية
دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية
سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن
لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقامات والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلل
الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا ينافي ما ذكرناه فهذه
نبذة ما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك الذي يليه فيحل بان يعلم ان الغاية
تعرض شيئا وتعرض موجودا اذ فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا اقول هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي مبناها
على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شيء واحد متقدما على نفسه بمراتب ويكون معلول الشيء علة لعلته وحلها بيان
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها ماهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين الماهية والشيئية وبين الوجود والهوية
وان لم ينفك احدهما عن الآخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت الماهيات المعراة عن الوجود كالمعتزلة القائلة بشيئية المعدومات
وكل علة غير واجبة الوجود فلها ماهية ووجود فالعلة لها ماهية ووجود فهي بماهيتها علة لكون سائر العلل عللا بالفعل فيكون
العلة الغائية في وجودها معلولة لمعلولاتها نفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لا يكون
علة لشيء قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك لذلك
فيناقض مذهب الشيخ وساير الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبيعي او نفساني الا وله علة غائية ذاتية والجواب عنه بوجهين احدهما
ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع الجسمانية غير متفكرة

عن مبادی نفسانیة او عقلیة وهی کالمسخرة لتلك المبادی نسبتها الی تلك المبادی کنسبة القوة المحرکة التی فی العضو منا الی نفوسنا فی
حرکاتنا الاختیاریة فالعالم کله ذا حیوة حیوانیة الا ان الحیوة فی بعضها کامنة مستورة وفی بعضها کالحیوانات المرکبة ظاهرة جلیة وتحقیق
هذا المطلب یحتاج الی بسط فی الکلام لیس هنا موضع بیانه فاذن العلة الغائیة بماهیتها وشیئیتها علة لعلیة سایر العلل واما بوجودها
فان الغایات ان کانت امورا حادثة ینتهی الیها الحرکات فوجودها معلول لجمیع العلل وان لم یکن کذلك لم یکن سایر العلل علل الوجود
بل هی علة لها وجودا وشیئیة وقد ثبت ان العلة الغائیة ابدا بماهیتها علة لسایر العلل واما کونها معلولة فی وجودها فذلك لیس بلازم
والجمیل ان کانت حادثة کانت معلولة فی وجودها لسایر العلل والا فاذن علیتها لسایر العلل امر لذاتها واما معلولیتها فلیست
لذاتها بل لاجل حدوثها **قوله** واعلم ان الشیء یکون معلولا فی شیئیته ویکون معلولا فی وجوده الی قوله لا یخفی لما ذکر ان الشیء
قد یکون فی شیئیته علة وقد یکون فی وجوده علة فالاول کالعلة الغائیة والثانی کسائر العلل اراد ان یذکر هذا التقسیم فی جانب
المعلولیة ایضا فذکر ان المعلول قد یکون معلولا فی شیئیته وقد یکون معلولا فی وجوده فالاول کالمحدود بالنسبة الی اجزاء حده
کالاثنین فانه فی شیئیته معلول لکل من وحدتیه وکالحیوان فان ماهیته ومعناه متقومة من معنی الجسمیة والنمو والحس والتحرک
مکشوف فان وجود الاثنین یحتاج الی فاعل یجعله وغایة یکون لاجلها وکذا الحیوان مفتقر فی وجوده الی فاعل وغایة غیر ما یحصل
به ماهیته من ماهیة الاجزاء ومما یجب ان یعلم ان علة الشیئیة لا یکون الا شیئیة اخری داخلة فی المعلول فیجوز ان یتقرر من الشیئیات
المحضة شیئیة المعلول واما وجوده فلا بد فیه من وجود امر یکون اقوی فی الموجودیة من وجود المعلول فمعلول الماهیة اقوی
تحصلا من ماهیة علته فان تحصل النوع اقوی من تحصل جنس جنسه وهکذا الی جنس الذی لا جنس له فهو فی غایة الابهام
وذلك بعکس معلول الوجود فانه یکون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوی من وجوده وعلة علته اقوی من علته
وهکذا الی ان ینتهی الی علة العلل وهی غیر متناهیة القوة والشدة والصورة والقدرة وفوق ما لا یتناهی **قوله** وکذلك قد یکون
الشیء امر حاصل موجود فی شیئیته مثل العددیة للاثنینیة هذا تقسیم آخر للشیئیة وهو انه کما ان الوجود منه ما هو داخل فی
الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول کوجود اجزاء المرکب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثانی کوجود الاعراض فکذلك
الشیئیة قد یکون حاصلة فی شیئیته امر داخلة فیها وقد یکون زائدة علیها فالاول کشیئیة العدد للاثنینیة وشیئیة الجسم
للحیوانیة والثانی کشیئیة التربیع الحاصل فی جسم طبیعی کالحجر والخشب ونحوهما فان ماهیة التربیع واجزائها معا خارجة عن ماهیات
الاجسام الطبیعیة کذا شیئیة سایر العوارض مثل البیاض واللون والطعم والرایحة وغیرها من الکیفیات **قوله** والاجسام
الطبیعیة علة لشیئیة کثیر من الصور والاعراض اعنی التی لا یتحدد الا بها قد مر فی مباحث الماهیة انه قد یکون للحد زیادة
علی المحدود کما فی حد الاصبع وحد الفطوسة فیؤخذ الانسان فی حد الاصبع وهی صورة جوهریة ویؤخذ الانف فی حد الفطوسة
وهی عرض ولا یعنی لکون الشیء علة لشیئیة امر الا کونه جزءا من حده فثبت کون الاجسام الطبیعیة علة لشیئیة کثیر من الصور و
الاعراض واما کونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشیئیة فذلك فی الصور والاعراض التی لیس حدها متعلقا بتلك
الاجسام التی یتوقف علیها وجودها وقوله کما یظن فی التعلیمیات کذلك القید المنفی اشارة الی ظن جماعة توهموا ان التعلیمیات کالکرة
والاسطوانة وغیرهما یفتقر فی حدودها ایضا الی الاجسام الطبیعیة وذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبیعی ما له مادة استعداد
خاص لصورة معینة ذات حرکة وسکون طبیعیین وله جهتا فعل وانفعال مخصوصین والامور التعلیمیة لا یستدعی ماهیتها
شیئا من هذه الاشیاء ولا وجودها ایضا علی الاطلاق بل وجودها فی عالم الطبیعة لا یکون الا فی جسم طبیعی ای جسم طبیعی
کان کما فی علم مباحث الکم واعلم ان الغرض من ذکر هذه الاحکام للشیئیة بما هی شیئیة ان یسهل التصدیق بکون العلة
الغائیة فی شیئیتها متقدمة علی سائر العلل کما قال فقد سهل لك ان تعلم ان العلة الغائیة فی الشیئیة قبل العلل الفاعلیة والقابلیة
وکذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة یعنی ان العلة الغائیة لها تقدم علی سائر العلل والصوریة من جهتین من جهة الشیئیة
ومن جهة وجودها الذی فی نفس الفاعل لذلك الفعل لا فی نفس غیر ذلك الفاعل ولا فی نفس ذلك الفاعل لغیر ذلك الفعل
اما الاول فلانها یوجد اولا فی نفس الفاعل ثم ینبعث منه تصور الفعل الذی لاجلها وما یتوقف هو علیه من القابل وکیفیة تصوره

١٢ موضوعاً

يتادى اليها واما الثاني والثالث فليس لها تقدم ضروري ولا لبعض العلل ترتب على الاخرى ولهذا قيد الصورة بقوله من جهة ما الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة في قوام ماهية المركب وعلة صورية له ليصير بها كاملا بالفعل وهي بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شيء آخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة في طريق التادية الى كمال آخر وهي ثانيا بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقي الفاظه غني عن الشرح **قوله** هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون ولما اذا كانت العلة الغائية ليست له قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية التي ليست في الكون ليست معلولة لشيء من العلل لا في كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا في احدهما الذي هو الوجود والحصول كما هو دأب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذي هي به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان وجودها حادثا ام لا ولكن التي عرض لها الوجود الحادث يفتقر في وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن في ان يكون عللا فان الفاعل والقابل قد يكون ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال اذ لم يتصور الفاعل ماهية الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل في القابل فحصلت الصورة في القابل لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هي التي تجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا تجعل الصورة كأنها موجودة ولكن لا في نفسها بل لتتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن عالم الكون او مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذي بالذات للسبب الغائي بما هو سبب غائي ان يكون سببا لسائر الاسباب متقدما عليها بما هي اسباب وقد يعرض له من جهة ان وجود معناه وماهيته في الكون ان يكون معلولا لها متأخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال الوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بل ذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثاني ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل الفعل لاجل ما فوقه الذي لا يفارق عنه وهي مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كماله منفك عنه لكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله بآخره من غير ان يبطل ذاته وهي مرتبة النفوس بما هي نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريكات والتدبيرات لان يتكامل وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية ويصير جوهرا مفارقا مستقل الوجود ذاتا وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متأخرة عن وجوداتها التي في اوائل الكون وهي متوجهة في افاعيلها الى كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد في ذواتها فالصورة النطفية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التي لها قبل الحيوانية وهذا لاجل نقص الوجود الطبيعي وضعف وحدة الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت منا مرارا فالغاية معنى واحد في الجميع فما قيل ان الغاية في الحركة والمتحرك معناها غير معنى الغاية في الفاعل وانها في الفاعل بمعنى الغاية وفي المتحرك بمعنى النهاية ليس بشيء بل في الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادي الطبيعية قد ذكرنا ان التي اوردها الشيخ في اوايل الطبيعيات من احكام العلل الاربع سواء كانت عللا مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان ايرادها على وجه المبدئية والتسليم **قوله** واما البحث الذي بعد هذا فينكشف بما نقول ان الغاية التي تحصل في فعل الفاعل ينقسم هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله ومما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول اعلم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون والتي هي من القسم الثاني فهي اجل وارفع من ان يجري فيه بعض الاعتبارات التي سيجيء من كونها وجودا او صورة واما التي من القسم الاول فهو لا يخلو اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وح لا بد ان يكون صورة او عرضا في ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا في مادة ولا من مادة لان كل حادث كائن مسبوق بمادة او ان يكون موجودة في مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا فانه لا يكون موجودا لا في الفاعل ولا في القابل فلا يكون موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية في كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة غايته صورة او عرض

في مادة نفسه والفاعل البعيد للحركة كالنفس المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية فغايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل
بعيد وفاعل قريب ملاصق لمادته فله غايتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار غاية هي صورة او عرض في مادة الفعل وغاية هي صورة
او عرض في نفس الفاعل كما سيلوح في كلام الشيخ فمثال القسم الاول اى الغاية التي يكون في القابل لا في الفاعل ولا بحيث لم يكن غاية اخرى
للفاعل البعيد كما اشرنا اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية اعني صورته الطبيعية فانها غاية للقوة الفاعلة المتصورة في مادة مهيئة لتكون
صورة الانسان واليها يتوجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال
القسم الثاني وهي الغاية التي يكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا بحيث هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكنان اي متخذ الكن
وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لمستبني البيت واما الذي هو فاعل البناء اي مبدأ حركة المادة من الطين والبنا
والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكنان ليس صورة البيت
وصورة البيت غاية للقوة المحركة الملاصقة لتحريك المادة والاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية لان يستبني ويجعل
الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد
وحينئذ يكون الغايتان ايضا كذلك قوله ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث
هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته
ايضا صورة او كيفية روحانية فحينئذ لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واقسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره
الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا
في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى اخر ما ذكره وذلك لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون
عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى
ان الفاعل لهذه التغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة
القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غايته صورة في المادة المتعاطاة اه يعني انه قد يتفق ان
يكون فاعل واحد لفعله غايتان احديهما صورة او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك بالانسان يبني بيتا ليستكن
هو نفسه فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الى البناء وعلة
غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة
غائية وعلة اولى فههنا كون الباني بانيا معلول لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني
هو الفاعل المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون الانسان
الواحد له غايتان لانه مجمع فاعلين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التأليفية التي
ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي عرض بتعمل وتصنع فهي وان كانت كذلك في المثال الذي ذكره من كون انسان واحد مستكنا
وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم فرب فاعل لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادة وغاية
هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان وبالحقيقة
كما ان ذاته الوحدانية مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة
الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك يحرك الطبيعة الفلكية لاجل غاية هي التشبه الكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية
من القوة الى الفعل وذلك بالارادة بعد الارادة وتصور بعد تصور ووضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هي ادراك حصول التشبه
بالمعشوق الخير والغاية الاخيرة لطبيعة جسمه استيفاء الاوضاع ثم كل حركة جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع له وبعد تصور لها
فلها غايتان جزئيتان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والوحدة في الغاية كالوحدة في المبدأ وكالوحدة في الفعل ولا
شك ان وحدة الفلك المركب من المبدئين بل من المبادي عقل ونفس وطبيعة وحدة طبيعية فكذلك وحدة الغاية بل الفعل ايضا

فنقول

فظهر انه قد يكون ما غايته فعله هيئة في مادة وما غايته فعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل
الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدأ فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وحينئذ يكون وحدة
المبدئين وحدة عرضية كما في المثال المذكور ولعله اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور
صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا قد تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول
بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في ما
جسمانية اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل
والحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمعنى لخ بقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة
نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله**
واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى قوله العلة التمامية معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث
وهو انا لا نسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست نهاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث
عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال
فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ليقم بحسب ذواتها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو
في تحريكاتها الاجرامها من تصورات متجددة جزئية ينتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما
مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية
فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما
الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق
بين معنى الغاية ومعنى الخير والمطلوب ههنا بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل
اي مباين الذات لذات الفاعل له اعتباران نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات
للفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار ومادتها مثلا لا يسمى جودا باي
اعتبار اخذ ثم انه اذا نسب الى فاعله المباين الذي يصدر عنه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انتفاعا لا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان
بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا نسب الى المنفعل
كان خيرا فما اعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظ وكذا اعتبر في تسميته خيرا ان يكون
مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس
الى فاعله غير حاصل لفاعله بل لمنفعله واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجريهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك
لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي مقيسة اليها ولهذا اخذ في تعريف البناء البناء وفي تعريف الملك المملكة لكن
على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه ولاجل ذلك اخذ الشيخ
اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي
فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات
افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانما قوله وما يقوم مقامه اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجريها فان
معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو
مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو
مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشرى والاجارة
والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فقد اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني
ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا متقررا في موضوع محسوس او معنى

فهي

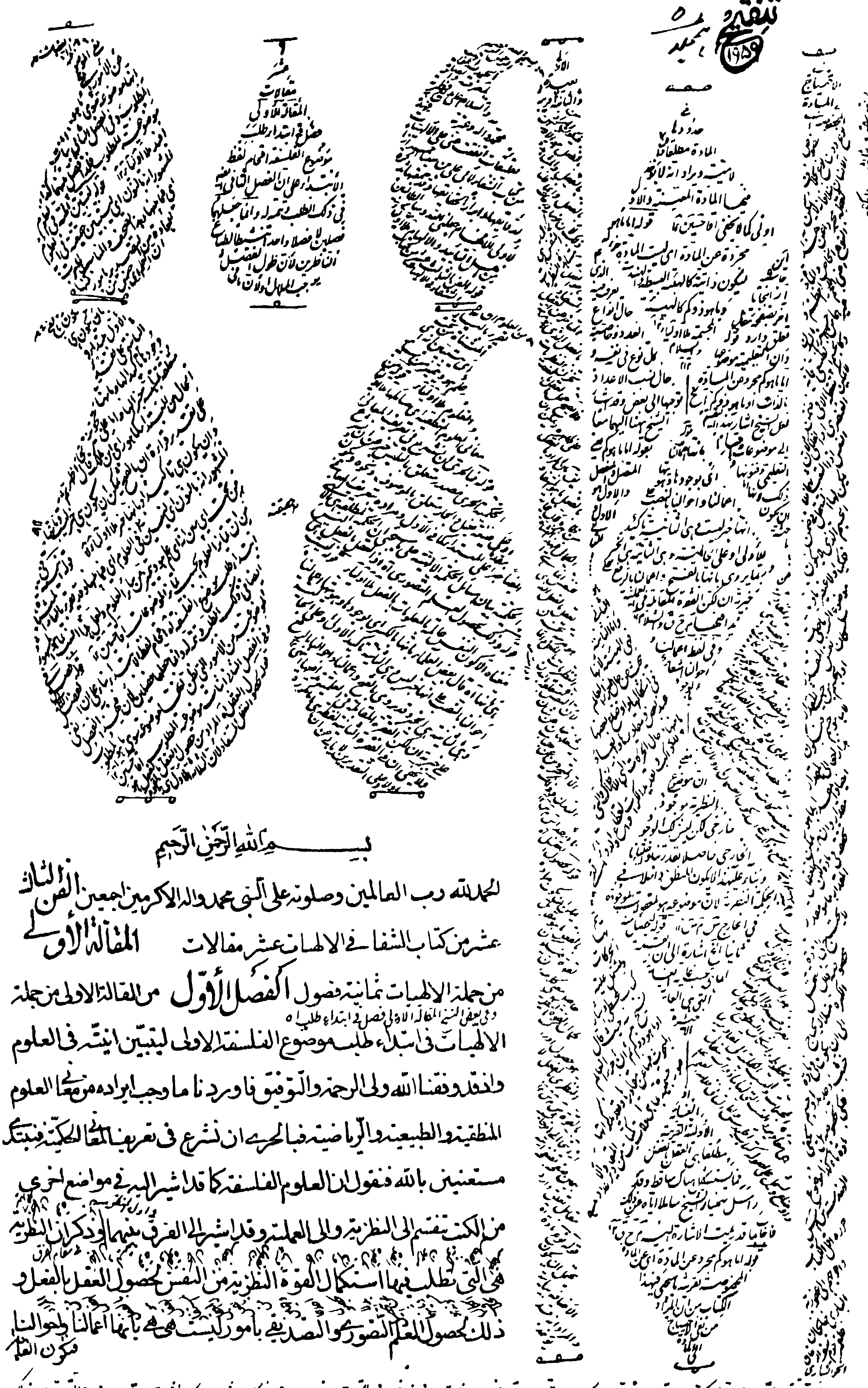
اخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليثنى
فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره فى الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغى لا لعوض لصدقه على ما لا يسمى
جودا وهو افادة الفاعل الطبيعى شيئا لمادته المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس بمكشوف
على الحس لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجرى مجريهما من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لغيره فائدة ليستعيض
ويسترجع بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاغراض والمقاصد المعنوية جودا ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند
التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد مستفيد لان العوض غير منحصر فى المال ونحوه بل كل غرض فى الحقيقة عوض وكل معط لغرض
معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور يخطر ان الذى احسن اليه كان غرضه اكتساب
منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطى له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد
اصح من افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله جودا
ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير
ربالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد فى المقصود لا يقع الا للشئ الناقص الذات فذلك لان الغرض
الى قوله وهو المطلوب بذاته مطلقا ثم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه
فاقد فى ذاته لما هو اليق به واحسن واولى له ومستعيض كمالا واولوية من غيره فبعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس
لفعله غرض وقد بالغ الشيخ فى تحقيقه لذلك بتحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذى
يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذى هو ايصال الخير الى الغير
ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح
واعترض الفخر الرازى فى شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا فى الجود لوجب ان يقال الحجر
الذى سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغى
لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسى بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر
عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى استفادته كمالا بنفسه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس
لا يقتضى الموت بالذات بل يقتضى اختلالا لاوضاع الدماغ والاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضى لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذى اورده و
كذلك القول فى الدواء المصحح والمزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا حال الفاعلات
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه
لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شئ يصدر عنه كيفية كذا وكذا
احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه
ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعلا اما بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص فى ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما
الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهى اغراض خاصة لما ذكر
ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص اراد ان يشير الى النقص والقصور وانحطاط المنزلة يلزم الفاعل من جهة
الغايات التى يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادى والدواعى للافعال لانها انفعالات ومذايم فى الحقيقة
وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهى كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها و
ان كانت احسن من نقايضها ومقابلاتها فى افراد البشر كفظاظة القلب والقسوة والفرح بالاساءة او التقصير والغم بالاحسان لكنها افات
وعيوب بالقياس الى احوال المبادى العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على البارى عز اسمه فذلك بمعنى اعلى
قوله واشرف مما يقع على المخلوق فالجود هو افادة الغنى فى جميع الجهات عن الافادة كما لا لما بين ان الجود لغرض ليس بجود فى الحقيقة اشار

الى ان الجود الحقيقى هو افادة الغير فى كل جهة عن الافادة كما لا ثم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذى كان بصدده فذكر ان ذلك الغير
اى الكمال الذى افاده الجواد خير بالقياس الى القابل وهو جود بالقياس الى الفاعل ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون
جودا الا بالقياس الى فاعل لا يكون له غرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل به من فاعل لا يكون
فعله لغرض ولا لعوض اذ كل كمال الشئ فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقى ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة
الخير والجود **قوله** وقد تكلمنا عن العلل واحوالها وبقى ان يجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة
بواحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظائف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود فالبحث
عن احوال كل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادى للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر فى العلل الاربع
يجب ان يكون لهذا العلم لا لاجل ان لعلم واحد من العلوم الجزئية ان يثبتها ولها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يثبتها ولها
كما يظن فى كثير من الامور الموجودة المرتبة فى العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهى الصورة كالتعليميات
لكان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها فى هذا العلم وذلك بوجوه احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو
لامور مختلفة وفى علوم متفرقة جزئية مما يستدعى ان تحقق امرها ويعرف مهيتها ويثبت وجودها فى هذا العلم اذ البحث
عن نحو وجود كل شئ فى ذمة هذا العلم ما لم يتخصص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث تغيرها او
للمتكممات من حيث تكممها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات ساير العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها
وليس لصاحب العلم الذى موضوعه ذا مباد ان يبحث عن مبادى ذلك الموضوع بل يتسلمها من العلم الذى هو فوق علمه وثالثها
ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التى هى مبادى لساير العلوم بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود
بما هو موجود وعن الامور التى لا تتخصص وجودها بان يكون متكممة او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية
وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون بمانع
الجمع على انا نعم ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليست بذوات علل اربع ولاجل ذلك حقروا العلوم التعليمية واستخفوا بها لعدم دلالتها
على علم بمائية ليس بحق اذ ليس كل مبدأ فاعلى مبدأ حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور التعليمية لامكان
طبايعها وافتقار ماهياتها لا يجب وجوداتها الا بغيرها الا بذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة فى نشأة اخرى
كنشأة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة فى وجودها الخارجى ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام وحدوث التشكل
والتناهى فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الا ترى ان لمراتب العدد
خواص ولوازم وآثار ليس للوحدات بما هى وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان للتعليميات مبدأ فاعليا ومبدأ قابليا او
حيث وجد وجد غاية وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون المستوى من السطح والمستقيم
من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانحطاط وكون المحنى منها فرجاريا وكون الزاوية القائمة لا حادة ولا منفرجة وكونه قوسها
ربع الدائرة لا زايد عليه ولا ناقص منه وكذا الحال فى كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون زايدا من نفسه ولا ناقصا منه ليترتب عليه اثره
المطلوب منه واما التحديد فكما فى الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا يتم بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع
بالاربعة وهكذا والدائرة ايضا انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع جوانبها فاذا انقص الخط عن ذلك كانت الدائرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما فى اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان يكون احاده موجودة مترتبة فهذا ونحوه
معنى التمام فى الامور التعليمية فان لم يسم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح وان خص لفظ التمام بما يكون غاية حركة فلا يمكن له ان يمنع كونه
كمالا وخيرا الا ان الخير امر مطلوب لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل خير يصلح التعليل به فى وجود امر لاجله كيف وتلك الغايات
التى للحركات انما يعلل بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا لكونها ما يوصل اليها بالحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو اخر غير الحركة
لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا يوصل اليه لبعض الاشياء الا بالحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية
قوله ولولا ان الخواص واللواحق التى لهذه هى غايات متادى اليها اسبابها لما كان الطالب يطلبها فى المواد لتلك الغايات

فان الغايات

فان الصانع تمم هذا الدليل الخ على ان للتعليميات غايات مقصودة يطلب لاجلها والكلام فى قوة قياس شرطى استثنائى يطوى مقدمها
الاستثنائية والنتيجة ويكتفى فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالى وهو السالب الكلى واثبات موجبه جزئى
كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التى للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادى وجوداتها بالحركة لما كان لصانع
ان يضعها فى المواد ويطلبها الا لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالى باطل ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة
الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة بل لاجل شئ اخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحويه
من غيرها من الاشكال وككون المستدير ابعد من الافة من المضلع ذى الزوايا وغير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبة
لاجلها فهى غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد فى التعليميات كما توجد فى الطبيعيات فهى مشتركة بين
ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالهما على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم فى احوال
العلل لاشتراكها بين العلوم وللوجهين الاخرين الذين ذكرناه وقوله وليس انما ينظر اى صاحب هذا العلم فى المشترك فقط اه اى ليس
النظر لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون فى الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون
مبدؤه عرضا ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئى من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم
اجيب بان العوارض التى بها يختص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التى تحت جنس انما هى عوارض ذاتية لذلك الامر
الاعم الذى هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر فى عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتها اولا
للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يتأدى المعروض فى الانقسام الى ان يكون موضوعا لعلم جزئى طبيعى او تعليمى او قبل
ان يتأدى العارض فى التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر فى احوال مبادى تختص
بالجسم الطبيعى كالمادة والصورة له فانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيئا للحركة والسكون
فالبحث عنهما والنظر فى احوالهما بحث ونظر فى ما هو مبدأ للعلم الطبيعى ومسئلة فى العلم الكلى الالهى وموضوع المسئلة مبدأ
للموضوع الطبيعى وعارض للموضوع المشترك **قوله** ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك
هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعنى العلم الناظر فى العلل الغائية للاشياء يعنى لو ان احدا جعل مباحث
العلل الاربع التى هى الآن من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اى جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث
الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه
الاولية واحواله التى يعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث
الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم
علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية
هى التى جعلت سائر العلل عللا كما علمت ويشبه ان يكون ذلك العلم الباحث
عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هى العلم بغايات الاشياء عللها
التمامية التى بها يتم وجوداتها فان بالمادة يكون وجودها بالقوة و
بالصورة الحاصلة من الفاعل فى القابل يحصل اصل وجودها
ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشئ مع تمامه اولى
وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء
هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت
علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك
وهو لعدم الان لجزء واحد بجعلها هو الآن كذلك وهو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد فهو هذا العلم يعنى الفلسفة الاولى فيصح ايضا
ان يكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم وثانيهما انه يعرف بالنظر فى احوال العلل كلها علما مفردا يبحث فيه عن احوال العلة بما هى علة
وعن اقسامها الاولية فيكون البحث عن كل من العلل الاربع جزءا من اجزاء هذا العلم فحينئذ ايضا يكون النظر فى احوال العلل الغائية افضلها ثم يتعوينها





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على النبى محمد وآله الاكرمين اجمعين **الفن الثالث** عشر من كتاب الشفاء فى الالهيات عشر مقالات **المقالة الاولى** من جملة الالهيات ثمانية فصول **الفصل الاول** من المقالة الاولى من جملة

وفى بعض النسخ المقالة الاولى فصل فى ابتداء طلب ه

الالهيات فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى ليتبين انيته فى العلوم واذ قد وفقنا الله ولى الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده من معانى العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحرى ان نشرع فى تعريف المعانى الحكمية فنبتدئ مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه فى مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية هى التى نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصورى والتصديقى بامور ليست هى هى بانها اعمالنا واحوالنا فيكون الغاية

فيتعين تقييد المقادير بالجوهرية والكميات والمقادير العرضية واما كون هذا الترديد الواقع فى كلامه اشارة الى الخلاف فى موضوع التعليميات فبعيد عن الصواب فى كل باب بل لا يكون اشارة بل لا دلالة على ... التعليميات وذلك على ان يكون ذو الكم اشارة الى المقدار الماخوذ مع المادة والحاصل ان كلا الاحتمالين مردود كما لا يخفى على الناظر فى الصناعة بنظر البصيرة وما دل فيهما بيد غير قصيرة مع عدم مساعدة العبارة ... السداد وذلك لانه قد اطبق القوم على ان موضوع الهيئة هو الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية الكيفية والوضع والحركة كما قرروه وفصلوه ومن الظاهر انها ذوات كميات عرضية وقوله والبحث عنها احوال تعرض للكم بما هو كم اشارة الى اخذه كمّاً مجردا عن المادة وان كان ماديا فى الواقع سيد احمد

فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث
هو مبدأ عمل وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول
العلم التصوري والتصديقي بامور هي هي بانها اعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال
القوة العملية بالاخلاق وذكرت ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة هي الطبيعية والتعليمية
والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض
التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن
المادة بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يؤخذ
في حده نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة
بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى
للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدأ المبادي
وهو الاله تعالى جده فهذا هو قدر ما كان قد وقفت عليه فيما سلف لك
من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة
الا اشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق ان تذكرها وذلك ان في سائر
العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة ومبادي مسلمة
منها تؤلف البراهين والآن فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل
هو ذات العلة الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنى اخر وايضا
قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي
سائر العلوم وانها هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هي افضل علم
بافضل معلوم واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح معرفة واتقنها واخرى
انها العلم بالاسباب الاولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى
وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات

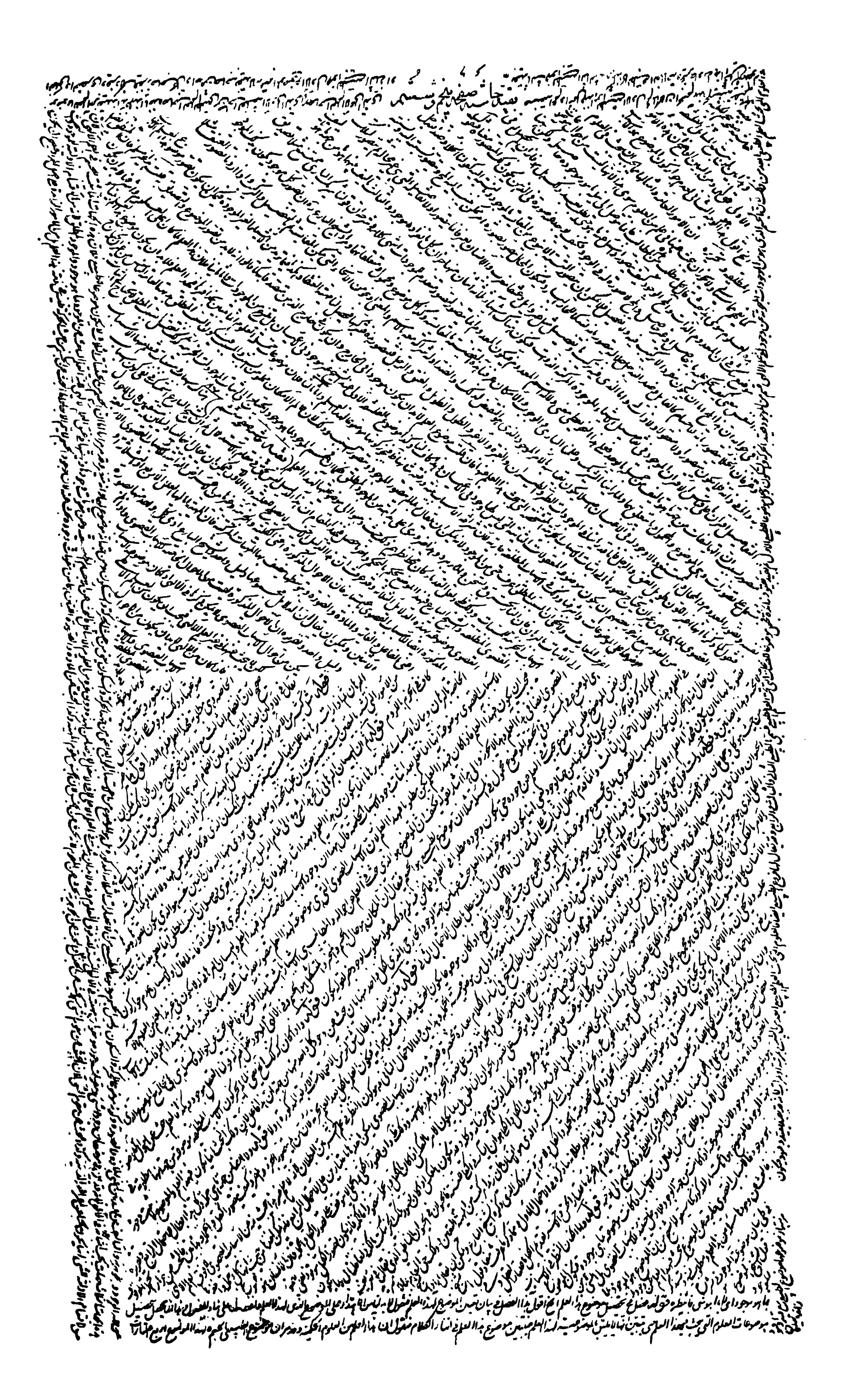
مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الان ان هذا العلم الذى نحن
بسبيله هو الفلسفة الاولى وانها الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التى رسم
بها الحكيم هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم
موضوعا يخصه فلنبحث الان عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع
لهذا العلم هو انية الله تعالى جده اوليس ذلك بل هو شئ من مطالب هذا العلم
فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو
امر مسلم الوجود فى ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا فى مواضع اخرى
ووجود الاله تعالى جده لا يجوز ان يكون مسلما فى هذا العلم كالموضوع بل هو
مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما فى هذا العلم
ومطلوبا فى علم اخر واما ان يكون مسلما فى هذا العلم وغير مطلوب فى علم اخر
وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا فى علم اخر لان العلوم
الاخرى اما خلقية او سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس
فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات
الاله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول
تكررت عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب فى علم اخر لانه يكون ح غير مطلوب
البتة فيكون اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه
ولا مايوسا عن بيانه فان عليه دليلا ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم
وجوده فبقى ان البحث عنه انما هو فى هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين
احدهما البحث عنه من جهة وجوده والاخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن
وجوده فى هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم
اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون

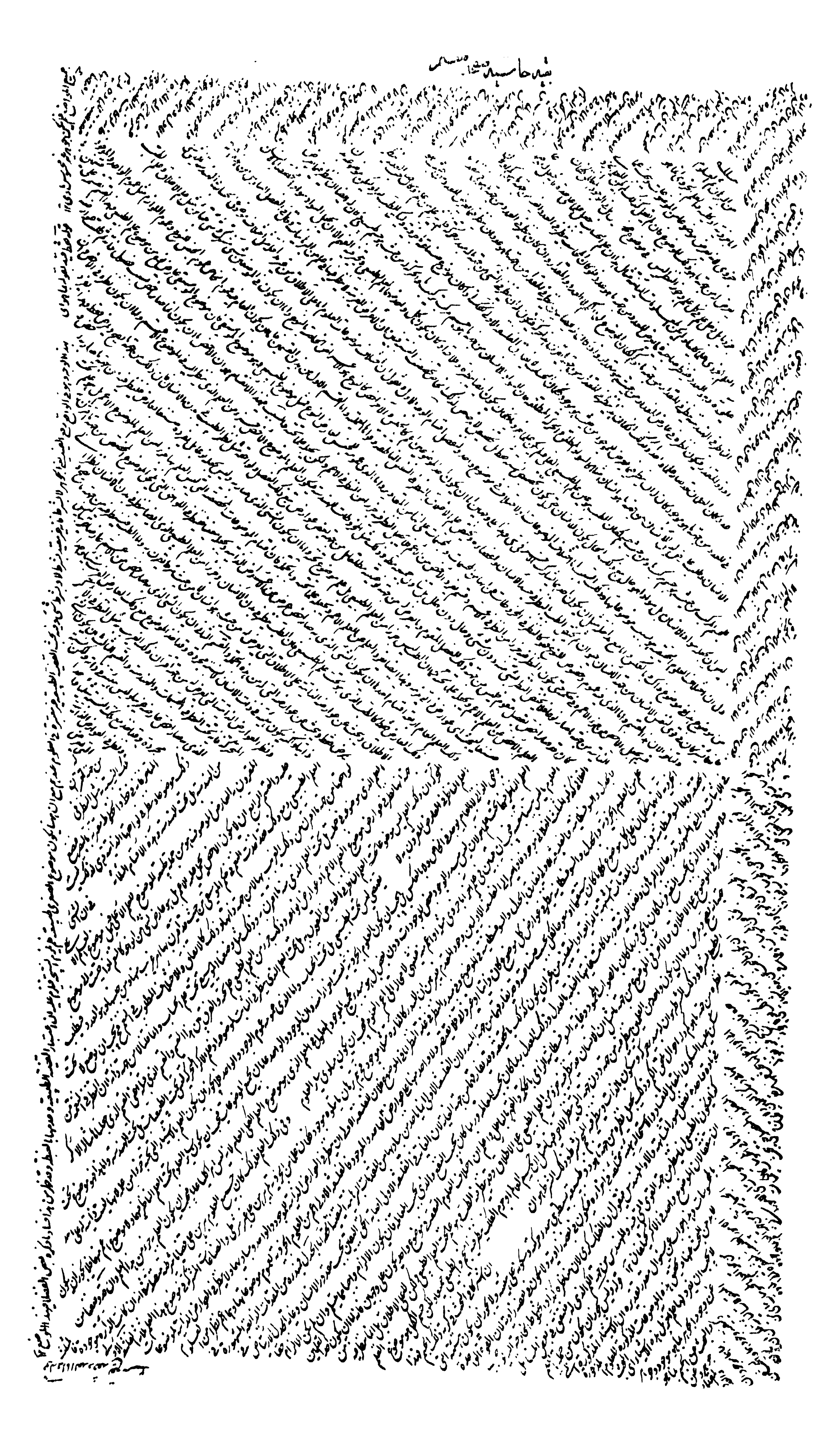
الا فی هذا العلم اذ قد تبین لك من حال هذا العلم انه البحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لك فی الطبیعیات ان الاله غیر جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بری عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة فیجب ان یكون البحث عنه لهذا العلم والذی لاح لك من ذلك فی الطبیعیات كان غریبا عن الطبیعیات ومستعملا فیها منها ما لیس منها الا انه ارید بذلك ان یعجل للانسان الوقوف علی انیة المبدء الاول فیتمكن منه الرغبة فی اقتباس العلوم والانسیاق الی المقام الذی هناك للتوصل الی معرفته بالحقیقة ولما لم یكن بد من ان یكون لهذا العلم موضوع وتبین لك ان الذی یظن انه هو موضوعه لیس بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوی للموجودات كلها اربعتها لا واحد منها الذی لم یمكن القول به فان هذا ایضا قد یظنه قوم لكن النظر فی الاسباب كلها ایضا لا یخلو اما ان ینظر فیها بما هی موجودات او بما هی اسباب مطلقة او بما هی كل واحد من الاربعة علی النحو الذی یخصه اعنی ان یكون النظر فیها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شیء اخر او من جهة ما هی الجملة التی تجتمع منها فنقول لا یجوز ان یكون النظر فیها بما هی اسباب مطلقة حتی یكون الغرض من هذا العلم هو النظر فی الامور التی تعرض للاسباب بما هی اسباب مطلقة ویظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم یبحث عن معان لیست هی من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هی اسباب مثل الكلی والجزئی والقوة والفعل والامكان والوجوب وغیر ذلك ثم من البین الواضح ان هذه الامور فی انفسها مما یجب ان یبحث عنها ثم لیست من الاعراض الخاصة بالامور الطبیعیة والامور التعلیمیة ولا هی ایضا واقعة فی الاعراض الخاصة بالعلوم العملیة فیبقی ان یكون البحث عنها للعلم الباقی من الاقسام وهو هذا العلم وایضا فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب

للمسببات من الامور ربما ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند
العقل وجود السبب المطلق وان هاهنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة
وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر والاقناع الذي يقع
للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور
التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى
اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو
مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين بنفسه
ان للحادثات مبدأ ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور
الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس ثم البيان لذلك ليس في العلوم
الاخرى فاذن يجب ان يكون في هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم
المبحوث عن احواله في المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا
انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب
في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة وكل لست اقول جملي وكلي فان النظر
في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي
باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فيكون هي
اولى بان يكون موضوعه او يكون في علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام في الاسباب
القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة وما
يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود
فقد بان ايضا بطلان هذا النظر وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى
بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

الفصل الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان ندل على الموضوع الذي لهذا العلم الامر حتى يتبين لنا





الغرض الذي هو في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن

من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه

اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم

التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقية واما العلم الرياضي فقد كان

موضوعه اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع

مادة واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها

الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال

التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون

نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي

كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى

من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة

ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية فلم يكن غير هذه

العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر

وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي

ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود

يخصها فمما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا

من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات

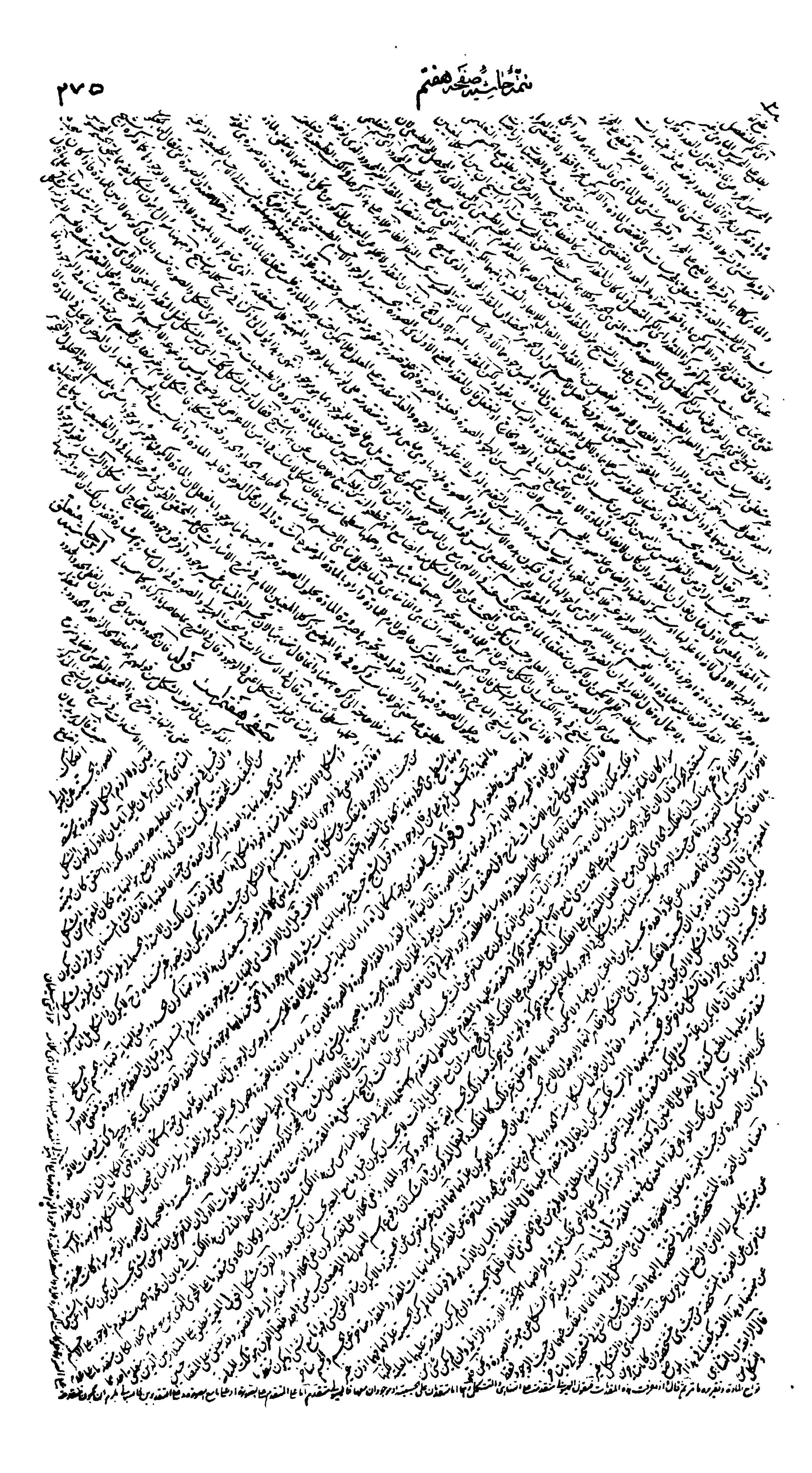
فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط

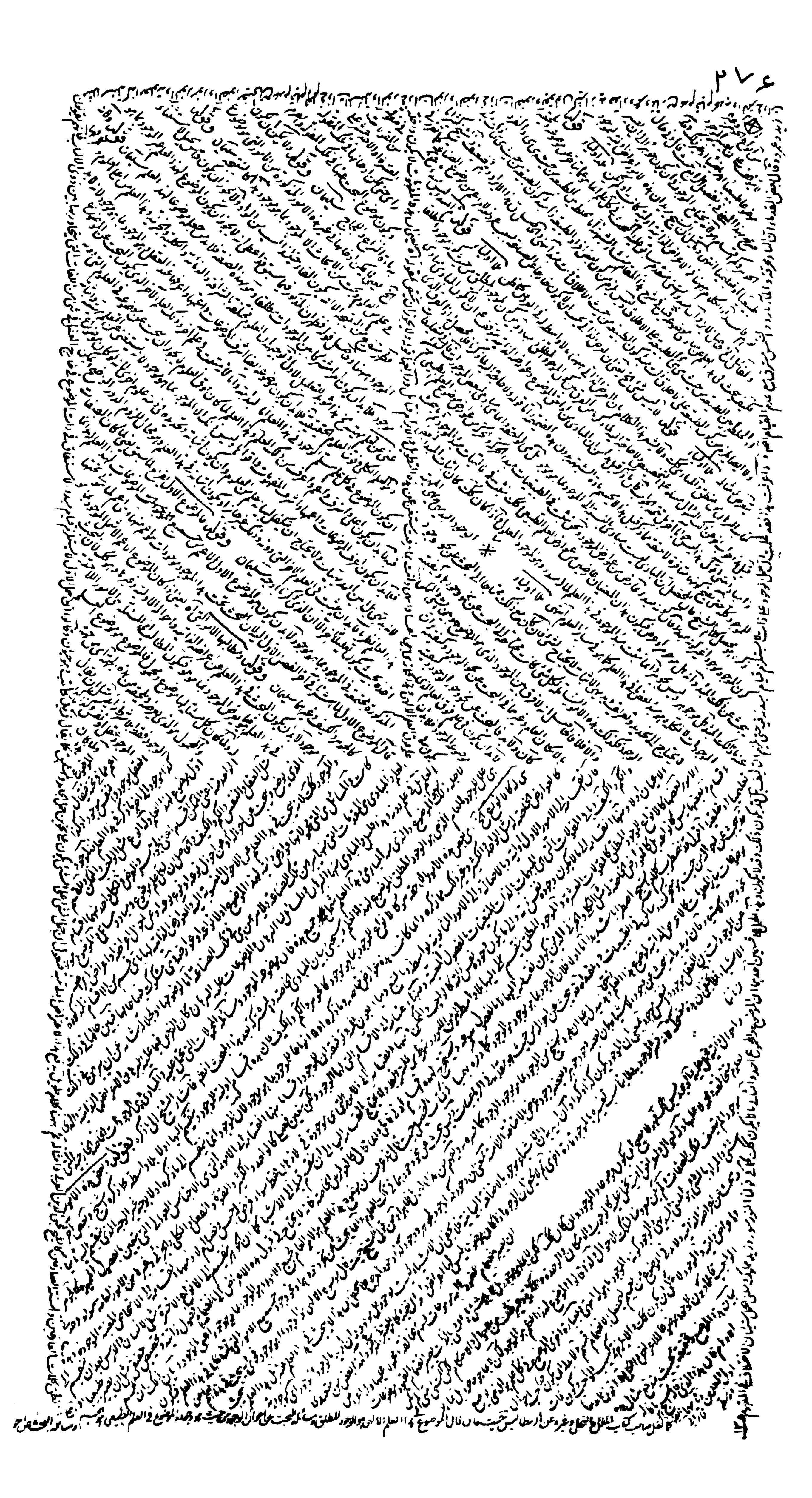
غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات

وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم

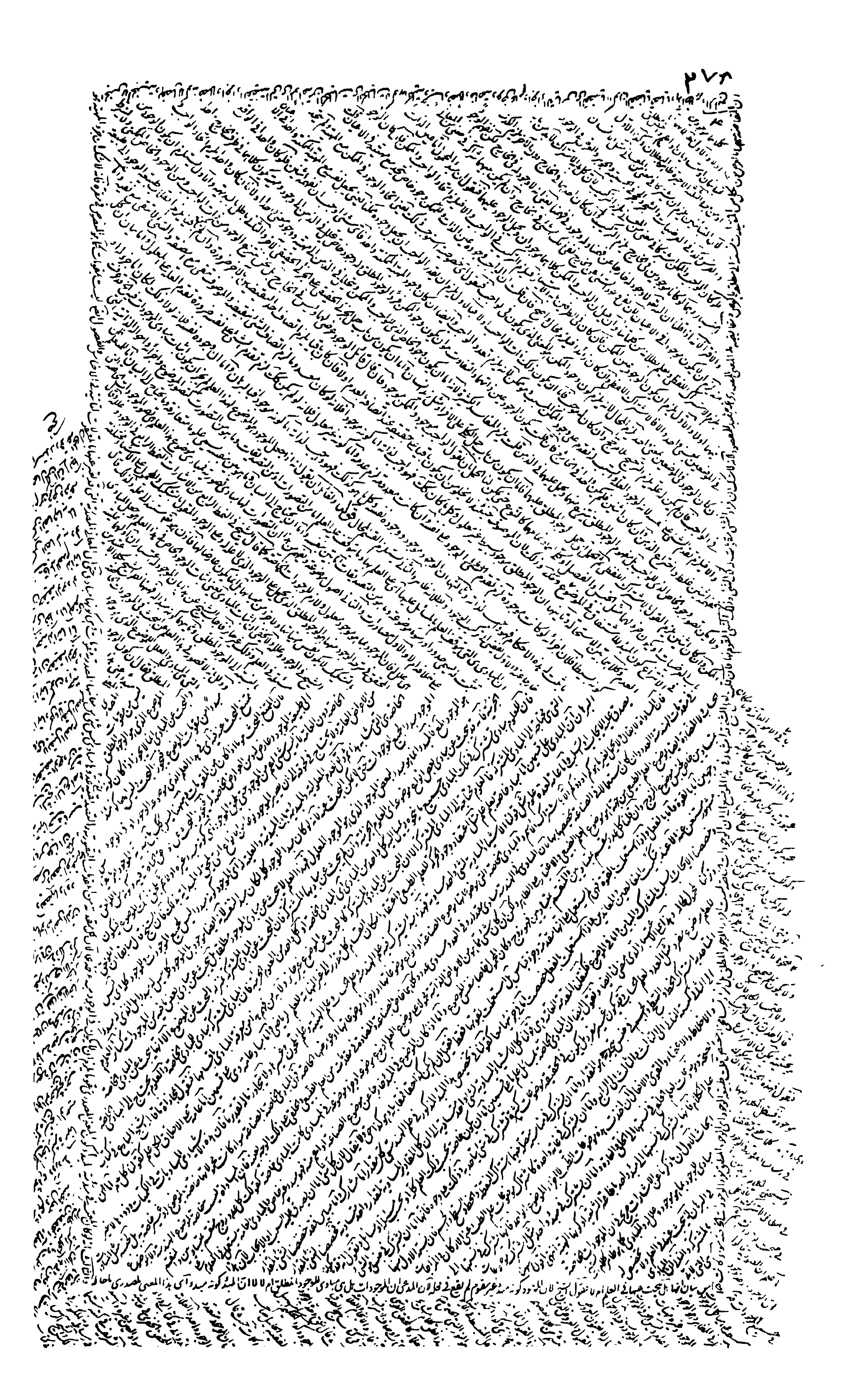
مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال مقدار

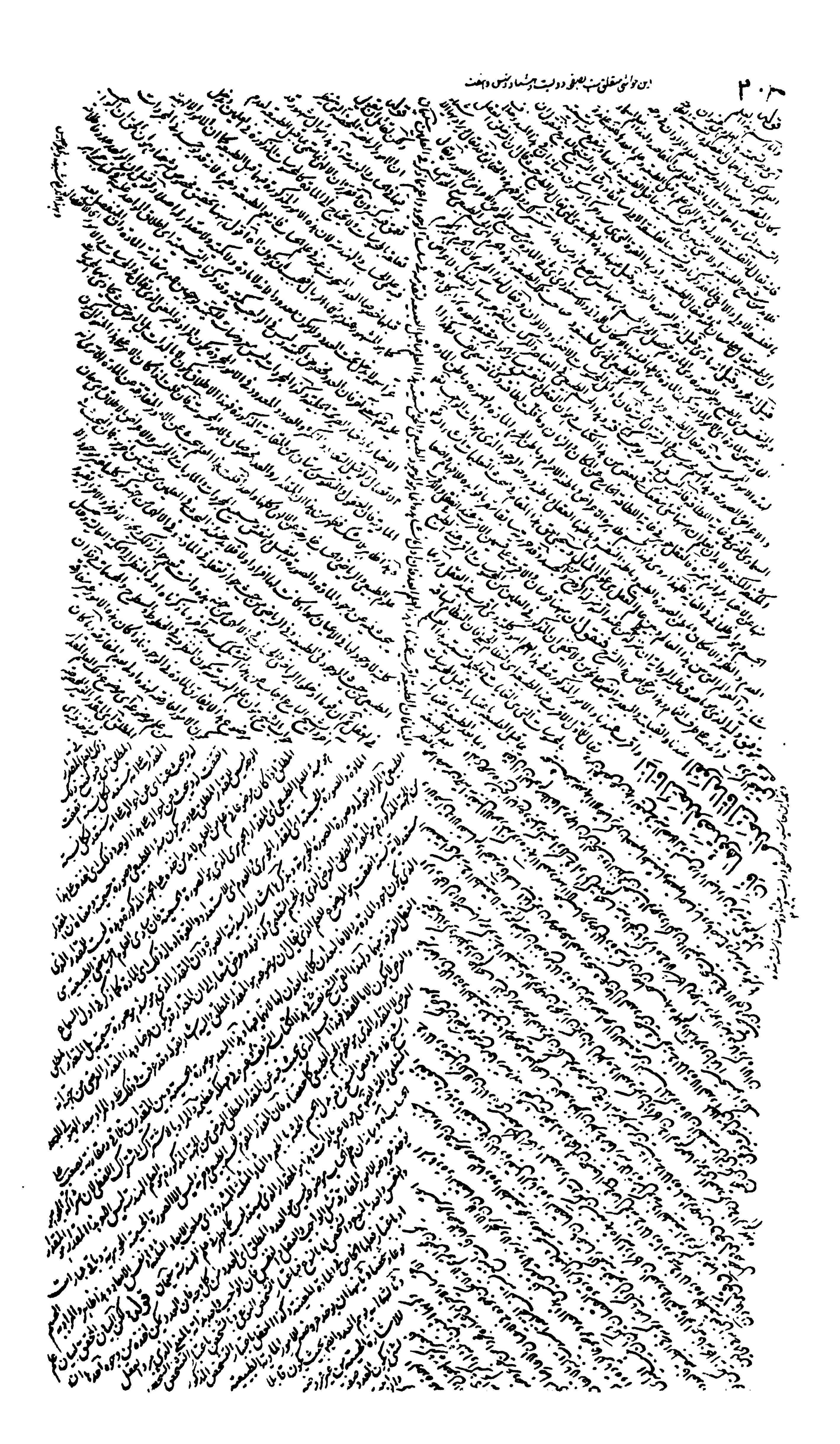
ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبدا لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدا لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا او جعلها سطحا متناهيا فان الحد قد يجب للمقدار من جهة استكمال المادة به ويلزم من بعد فاذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار بالمعنى الاخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر في ان وجوده اي انحاء الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثا ايضا عن معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان يتحدد ويتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد وغير ذلك فبعضها تستعملها استعمالا فقط وبعضها انما هي تاخذ حدودها ولا تتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا ايضا هي من الصفات التي تكون لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا لكل





والوجود بالمعنى المصدري لا يجوز موجودية الممكن به ولا كونه من المحمولات الحقيقية فان المحمول الطبيعي هو الذي يكون له تحقق وثبوت في خارج الذهن ولا يكون بمعنى الكون والثبوت تحقق في العين بل المتحقق والثابت هو الاشياء والثابتة لا احوال الاشياء وان قال احد بمحمولية الوجود باصطلاح المنطق لا يجب المناقشة معه والحكم باشتراك اللفظ والعروض على هذا المعنى المصدري لصورة محموليته بالتبع والعرض والمحمول الذي يكون هكذا لا يكون محمولا بالذات واذا عرفت ان موجودية الممكن بالوجود الحق تعم فيكون موجوديته بالنسبة الى الجاعل الحق بمعنى انا نفهم هذا المعنى منه وفي الحقيقة يعني الذي هو في الخارج هو هذه النسبة وهذا المعنى المصدري لا يصلح لحكم من الاحكام الخارجية بالذات وبهذا التحقيق بطل رأي القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب والممكن لان الاشتراك اللفظي هو ان يكون اللفظان موضوعين بازاء معنيين يكون كل منهما موجودا بالذات لا احدهما موجودا بالذات والآخر بالعرض لان كل ما هو موجود بالعرض فهو معدوم بالذات ولان يكون احدهما موجودا بمعنى والآخر موجود بمعنى آخر بل يكون اطلاقه بمحض التواضع الذي افيح من التوضيح ثم اعلم ايضا ان من شروط الاشتراك اللفظي هو ان يكون بين المعنيين المشتركين بالاشتراك اللفظي تباينا بالذات لانه لو كانت نسبة اخرى يلزم التصادق في بعض الاحيان والتباين بين العلة والمعلول غير متصور لانه انما يكون بين الماهيتين وليس للواجب ماهية وحقيقة سوى الوجود القائم بذاته وايضا اذا كان الوجود في المبدء الاول بعنوان الفاعلية وفي المجعول بعنوان العروض والقبول لا يتصور الاشتراك اللفظي فان الضرب كما يكون في الفاعل والمفعول بمعنى واحد يكون في الضارب بنحو القيام وفي المضروب بنحو الوقوع ولا يكون الضرب الا معنى واحدا كذلك يكون الكون في الموجد والموجود بمعنى واحد يقوم بالفاعل ويقع على المفعول لا يلزم الاشتراك اللفظي وايضا اذا قلنا في القضية المعقودة الواجب موجود ولم يكن لنا اطلاع بمعنى الوجود الذي هو المبدء الاشتقاق لم يكن قضية بل هو القول المحشو فان قلت يعني هذا بالاشتراك اللفظي قلت ان الذي تقول فاما ان يكون له معنى اولا والثاني لا بحث لنا فيه لانه كصوت الغراب وعلى الاول فاما ان يكون ذلك بالتسمية فقط اولا فعلى الاول ايضا لا معنى له لان الصفات التي في الواجب اذا كانت بمحض الاسم لا تريد منه شيئا الا الذات وذلك باطل فان ذلك الذات اذا لم يكن له صفة من الصفات لا يليق للالوهية فانه اذا لم يكن خالقا وجاعلا وعالما وموجودا واشباهها لا ينبغي الاقبال اليه وعلى الثاني يلزم اجتماع معان كثيرة في الواجب فانه يكون موجودا بمعنى آخر وموجودا وعالما وسميعا وبصيرا وحيا ومريدا وقادرا بالمعاني الاخر وكذا الصفات السلبية فيلزم التعدد في الصفات وهو محال بالبديهة وان رجع الكل الى معنى واحد فهو عينية الصفات التي يهرب عنها بالاشتراك لفظا وايضا اذا جاز ان يكون ذاتا موجودا لم يكن متصفة بعض الصفات البديهية فلم لا يجوز ان يكون ذواتا متعددة موجودة بدون اشتراك بوجه وقد ظهر من هذا فوائد جليلة منها ان وجود الواجب عين الذات ووجود الممكن هو النسبة ومنها ان وجود الواجب والممكن بمعنى واحد يقوم ذلك به سبحانه وتعم ووقع على الممكنات القابلة له ومنها ان الوجود ليس محمولا حقيقيا بل محمول منطقي فاسانت ان الوجود في الواجب هو الذات اي هو عينه تعم ووجود الممكن هو النسبة فنقول ان الموجود المطلق المساوق للشيئية المطلقة هو موضوع فله فردان منطقيان فان قلت ان الوجود في الواجب والممكن بمعنى واحد وهو الكون المصدري المحمول عليهما المشترك بينهما ولكل واحد منهما وجود خاص وبحدة كل واحد فرد الوجود المطلق اي ذات الواجب وحقيقة الممكن كما سيقوله الشيخ في فصل الوجود الممكن هو الوجود الخاص فالموجود موضوع وان قلت وجود الواجب هو ذات الواجب في هذا الذات بعينه هو وجود الممكن ايضا بعينه يقوله المحققون فالوجود ايضا موضوع يحمل عليهما وبهذا يؤدي كلام الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثامنة في هذا الكتاب فباقي تقديره قد وجد لهذا العلم موضوع معقول يمكن البحث عن احواله المنسوبة اليه وقد ذكرنا المذاهب في هذا الباب جميعا في رسالة كاسر الاصنام والفيوضات الاقدسي بوجه شبع وان الاعراض الذاتية عبارة عن الاحوال المنسوبة اليه سواء كان ذاتيا او اعراضا وعوارض ومتعلقا به كما ذكرنا في مفتتح الكتاب فالاعراض هي المنسوبة اليه لكونه موجودا وواجبا وما يناسبه وبالجملة لا يمكن اخراج الواجب عن التقسيم لان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في هذا الفن هو البحث عن احوال الواجب فالواجب الوجود نفس الوجود القائم بنفسه وبه قال جميع الحكماء والمتكلمين والمحققين من الصوفية الا شرذمة قليلون من المتكلمين والاشاعرة حيث انهم قالوا بزيادة صفات الواجب منها الوجود وان الواجب له ماهية قد عرضها الآنية وقد دعاهم الى ذلك بعض الاخبار المتشابهة ولا يخفى ان هذه الاقوال وامثالها مسكوت عنها لعدم قبول ان لها التخاطب فالحكماء قالوا ان الواجب نفس الوجود والممكن غير الوجود ثم لا يخلو الامر من ان





شيء ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض مخصوصة لشيء لا
الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر
مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غني
عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح
الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي
هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو
الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير
شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج
الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسام حتى
يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة
مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس
يحتاج الموجود في تقبل هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا
او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع
لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن
لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي ايضا هو بحث
عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو
بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شيء
اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا او شيئا آخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود
كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما
المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا

العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادي بعض ما فيه كسائر
العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة اذ لها
مبادي تشترك فيها جميع ما تنحوه كل واحد منها فانها تبرهن على وجود ما هو
مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى
اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول
من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول
بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية ولان مبادي
كل علم اخص هي مسائل في العلم الاعم مثل مبادي الطب في الطبيعي والمساحة
في الهندسة فيعرض اذن في هذا العلم ان يتضح فيه مبادي العلوم الجزئية
التي تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور
التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع
العلم الطبيعي فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في
غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن
مسائل هذا العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها
في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب
في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو
العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة
التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين بافضل معلوم
اي الله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل
وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور المفارقة

للمادة في الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شئ
منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان
بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج
الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هي اقسام اربعة فبعضها برئية
عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب
المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد
لا في مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذي لها بالشركة بما هي هي ان لا يكون
مفتقرة التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا في انها غير مادية الوجود
اي غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها
فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة
معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو محدد
بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير محدد بالمادة وكان لا يخرجه
تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر
ولاح ان الغرض اي شئ هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقا من وجه ويـ
يخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه
في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما
المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم
الجزئية وذينك يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي
يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق واما مخالفته السوفسطيقا فبالارادة
وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق و

ان لم يكن حكيما

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها يشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية ولكنه اذا فتش في رؤس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق علم اخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقيق علم اخر كيف كان واما المخصص فان يكون النافع موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع في علم غيره بل ساير العلوم ينفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى دونه وهو ان يفيد في كمال دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب عثرت عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي تحصل من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة وجهه الخاص نوعا اخر فمنفعة هذا العلم التي بينا وجهها هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقق

ان يكون كذلك فانه قد ينفع كمال العلوم الجزئية لانه يحصل بدون سائر العلوم الا ان المنفعة الكاملة انما يحصل به وهذه المنافع يكون في العلوم التي يمكن طلبها بالفاظ مثل ان يسمى هذه المنفعة باسم خاص فالتسمية في الواقع للعلوم باعتبار المنفعة فاذا طلب له اسم خاص كان الاولى ان يسمى بهذه الاسامي المذكورة والافادة كما ان للعلم الالهي والافاضة والرياسة واما العناية فكما لغيره ايضا من العلوم الآلية سواء كان آليا محضا او آليا ذا آلة او آلة محضا او له اعتباران كالمنطق والمنفعة المخصصة التي هي النافع الموصل الى ما هو اجل منه قريبة من الخدمة يعني يصح نسبة الخدمة اليه حيث انه خسيس آلة للشريف فهو خادم والعلم الذي له النافع هو المخدوم والافادة التي للاشرف في الاخس ليس بخدمة بل هو افادة وافاضة كما ان السلطان يفيد لامرائه واركان دولته والانبياء لامته والخالق لمخلوقاته وان لم يمكن نسبة الخدمة الى بعض المخدومين بل الى جميعهم بل في ذلك نسبة الخدمة الى الاشرف المخدومية للنافع المخصص ... لان الخادم ينفع المخدوم وبالعكس فالخادمية والمخدومية يصح في كل من الطرفين كما حققناه وينفع الى ذكر مع ما ذكره ان المنفعة اذا اخذت مطلقة يمكن نسبة المنفعة من الطرفين معا فان العلم الاجل ينفع في العلم الغير الاجل اي الادنى منفعة تخالف بالنوع للنفع الذي ينفعه العلم الادنى فاذا اخذت المنفعة مطلقة يصح نسبة الخادمية والمخدومية الى العلمين بهذين الوجهين ثم اراد بيان طريق منفعة المخدوم والرئيس للخادم التي هي مختلفة



قوله وعلم الهيئة لا يتوصل آه وذلك ظاهر مما ذكره الشيخ لان هذه العبارة لا يكون الا لعلم الهيئة وعلم الهيئة محتاج الى علم الحساب لان في اكثرها توقف على المبادئ في الهيئة مذكورة في الحساب والهندسة ويمكن ان تبين

لماهية الامور المشتركة فيها وان لم تذكر مبادي فيها ادنا منفعة الرئيس المدرس والجلد

الخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في

هذا العلم الى الاشياء المقصوده معرفتها في تلك العلوم فكان ذلك مبدا لها حرى بالتقديم

وكذلك العلم بمسائله لتتبع اعلم مسائلها واما مرتبة هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم

الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا مما يتبين في علم

الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء

المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم وهو

معرفة تدبير البارئ تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في

ترتيب الافلاك وليس يمكن ان يتوصل الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم

الحساب والهندسة واما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسة فهي نوافع

غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسأل فيقول انه اذا كانت المبادي في علم

الطبيعية والتعاليم انما يبرهن في هذا العلم وقد كانت مسائل العلمين يبرهن بالمبادي

وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير

اخر الامر بيانا للشيء من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد

وشرح في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول

ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل يستند في براهينها اليه بفعل

او بقوة بل ربما كان المبدأ ماخوذا في براهين بعض المسائل ثم قد يجوز ان يكون

في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل المقدمات التي

لا برهان عليها على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان يقين العلم

المكتسب من العلة واما اذا كان ليس بعد العلة فانما يقال له مبدأ العلم على نحو اخر

وبالحري ان يقال للمبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس به يحصل

يفيد الوجود فقط فقد اتضح اذا الشك فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بيّنا بنفسه ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين به فيما بعد ولكن انما تبين به فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له في انتاجه من ذلك المبدأ بل له مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي او الرياضي افادنا برهان انّ وان لم يفدنا فيه برهان اللم ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان لم خصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح اذا اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه في مبادي يتبين في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادي هي مسائل في هذا العلم لكن ليس يعود فتصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم تدل على وجود ما يراد ان يبين في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور البتة حتى يكون بيانا يرجع الى الحد الثاني في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامور طريقا الى ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ لا يعد علما آخر فانه سيتضح لك بما بعد اشارة الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود ويمتنع ان يكون متغيرا او متكثرا في جهة ويوجب ان يكون هو مبدأ للكل وان يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني وعن العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم فهو انه ما بعد الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء

الخارج عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد يقال انه طبيعة للجرم

الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض

ومعنى ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف

عن احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا

اعتبر بذاته فهو ان يقال علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا

العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية

المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد

فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم

الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة فالذي يجب ان يقال في هذا التشكيك هو

انه اما الهندسة فما كان النظر فيها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم

ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان

موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لاية نسبة اتفقت وذلك

ليس للمقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض وقد عرفت في

شرحنا المنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا

وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك واذا كان كذلك فليس

موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار المحمول

على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب المتفقة واما العدد فانه اشبه

فيما اظن ويشتبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو علم ما بعد الطبيعة لانه

يكون علم ما بعد الطبيعة [illegible] علم بما هو مباين [illegible]

للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم [illegible] كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي

ايضا لان المعرفة بالله تعالى هي غاية هذا العلم وكثيرا ما تسمى الاشياء بمعنى

المعنى الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذي هو كالغاية ونكون كان هذا العلم هو العلم
الذي كالعلو اشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل
وجه وح اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة
في معنى هذا الاسم بهذا ولكن اللسان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما
بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان
العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له في
في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا
عارضا لشيء في الوجود فما كان من العدد وجوده في الامور المفارقة امتنع ان يكون
موضوعا لاي نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه
فقط بل انما يجب ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة
اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام الذي هو بالقوة كل نحو من المعدودات او كان
في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر
في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في
الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم بهذه الصفة لانه وهم له
ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان يجمع ويفرق ويحلل وينقسم فالحساب
ليس نظرا في ذات العدد ولا نظرا في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا
بل في عوارضه من حيث يصير بحال يقبل ما اشير اليه وهو ح مادي او وهمي
انساني يستند الى المادة واما النظر في ذات العدد وفيما يعرض له من حيث
لا تعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم

فصل في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم

فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشيء
والموجود الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب في الوجود الضرورة

وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر فى القوة والفعل وان نظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض وفى الحق والباطل وفى حال الجوهر وكم اقسام هو ولانه ليس يحتاج الموجود فى ان يكون جوهرا موجودا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر الذى هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصورى كيف هو وهل هو ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحد وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض فينبغى ان نعرف فى هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود التى تحد بها الاعراض ونعرف حال مقولة مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فتبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض فى الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض ويليق بهذا الموضع ان نعرف حال الكلى والجزئى والكل والجزء وكيف وجود الطبائع الكلية وهل لها وجود فى الاعيان الجزئية وكيف وجودها فى النفس وهل لها وجود مفارق للاعيان والنفس وههنا نعرف حال الجنس والنوع وما يجرى مجراهما ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فبالحرى ان يتبع ذلك بالكلام فى العلل واجناسها واحوالها وانها كيف ينبغى ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفى تعريف الفرقان بين المبدأ الفاعلى وبين غيرها ولنتكلم فى الفعل والانفعال وفى تعريف الفرقان بين الصورة والغاية واثبات كل واحد منهما وانهما فى كل طبقة يذهب الى علة اولى وتبيين الكلام فى المبدأ والابتداء ثم الكلام فى التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه

ومايكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وفي تحقيق الاشياء المتقدمة

عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء راي مشهور

مخالف للحق نقضناه فهذه وما يجري مجريها لواحق الوجود بما هو وجود ولان

الوحدة مساوق للوجود فيلزمنا ايضا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد

وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في العدد وما

نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الوجود

ونعدد الاراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدا للموجودات

ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال للموجودات

وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل

والمماثل والهوهو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها فانها

مناسبة للكثرة مثل الغير والشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير المشاكل

والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها والتضاد بالحقيقة وحينئذ

ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت المبدا الاول وانه واحد حق في

غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل

شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه

سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق

وتفسخ ما قيل وظن فيه من الاراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات

عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف يترتب عنه الموجودات مبتدئة

من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية

ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف يعود اليه هذه الاشياء

وكيف هو مبدا لها فاعلي وكيف هو مبدا لها كمالي وما ذا يكون حال النفس الانسانية

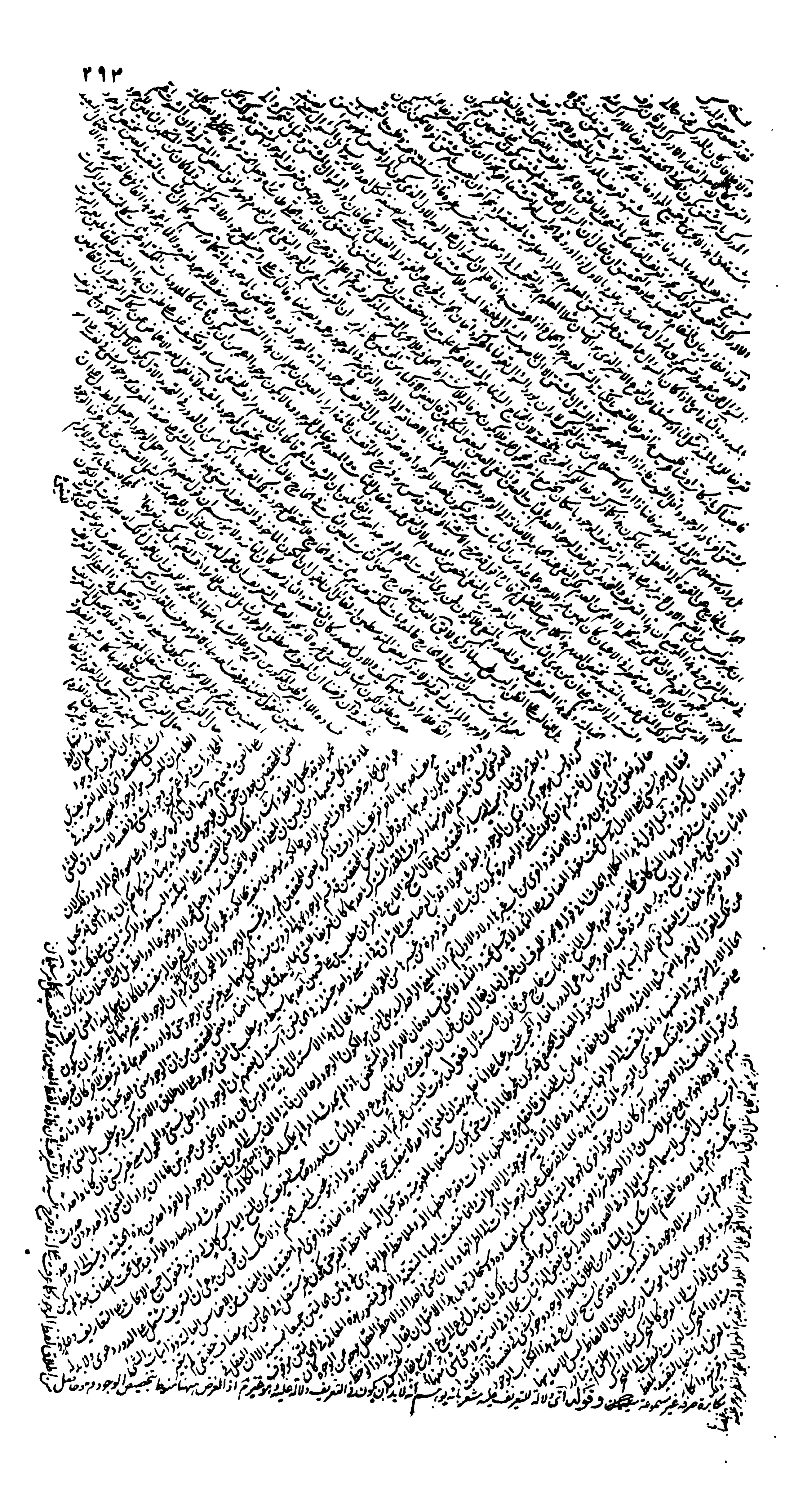
اذا انقطعت العلاقة بينهما والطبيعة واى مرتبة يكون من مرتبة وجودها وتدل فيما بين
ذلك على جلالة تقدير النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله وعلى الاخلاق
والاعمال التي تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة في ان يكون لها السعادة
الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله
المستعان به على ذلك

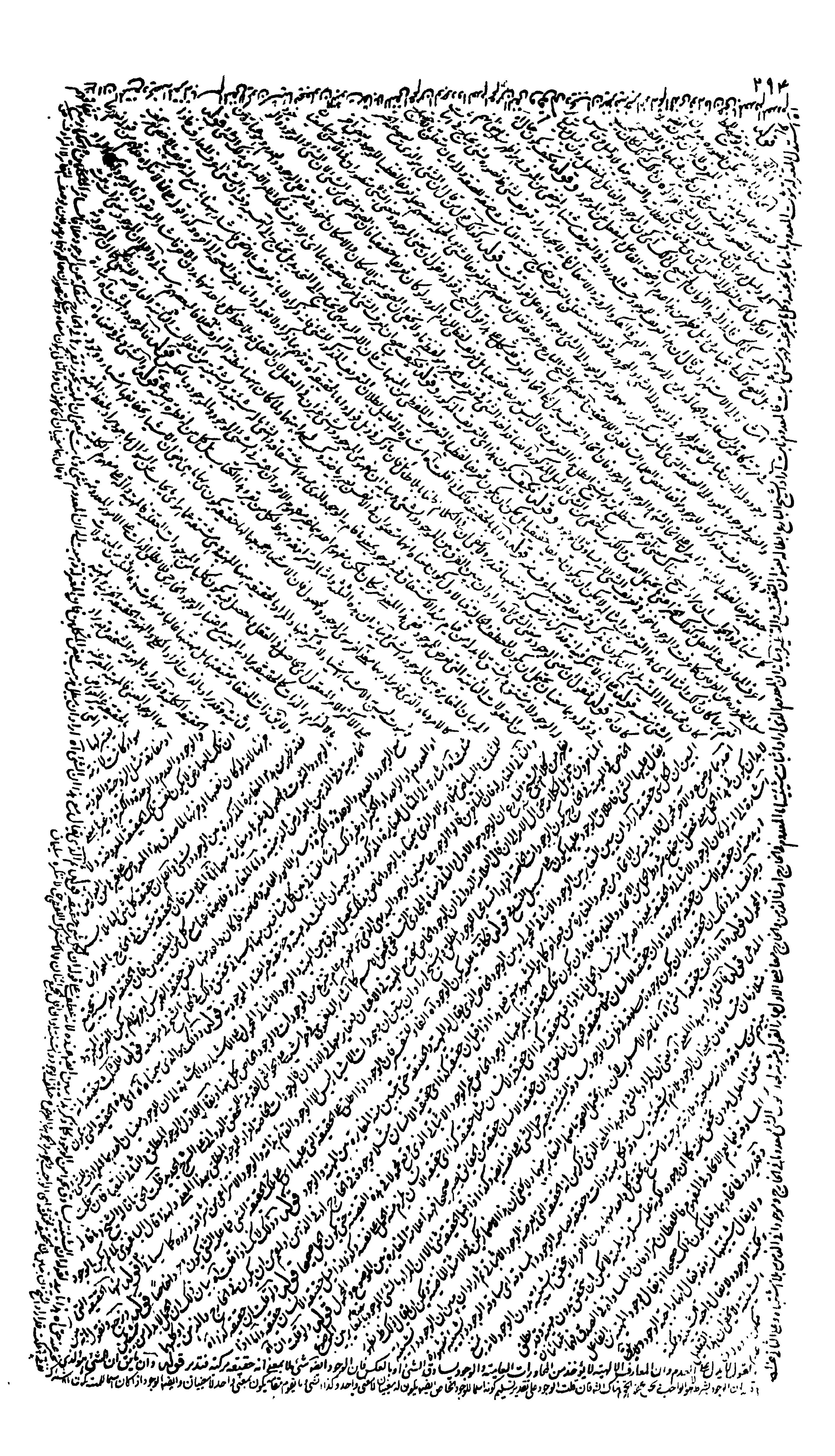
فصل في الدلالة على الوجود والشيء واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول ان الوجود والشيء
والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس الارتسام مما يحتاج الى
ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديقات مبادي اولية يقع التصديق
بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال
عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول
اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس
في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القايل ويذهب اليه فربما كان ذلك باشياء
هي في انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف
كذلك في التصورات اشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها و
اذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها و
اخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت في نفسها اخفى منها لكنها لعلة
ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على
اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان يكون العلامة
بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب
الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها
الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن



ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منه ولذلك من
حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود
ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود
اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا
يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي
ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف حال الشيء الظاهر بصفة
له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي
يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا
للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه
شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمترادفات لاسم الشيء فكيف
يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك و
امثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه
لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فتكون قد اخذت الشيء في حد الشيء
على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد ماخذه تنبيه بوجه ما على
الشيء ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس وهما
معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا
نشك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرء هذا الكتاب والشيء وما يقوم
مقامه قد يدل به على معنى اخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو
فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضا على
معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء





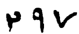


ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شئ حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة
كل شئ الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا
موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شئ لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان يقول ان الحقيقة شئ الا ان يعني بالشئ الموجود فكانك قلت ان حقيقة
كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة أ شئ ما وحقيقة ب شئ آخر فانما صح
هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شئ آخر مخصوص مخالف لذلك الشئ الآخر كما
لو قلت ان حقيقة أ حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الاقتران جميعا لم يفد فالشئ يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه
البتة بل معنى الموجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا
في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال ان الشئ هو الذي يخبر
مع هذا ان الشئ قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عني
بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشئ ثابتا في الذهن
معدوما في الاعيان الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة
ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في
النفس صورة تشير الى شئ خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شئ
متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على
المعدوم شئ ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعدوم

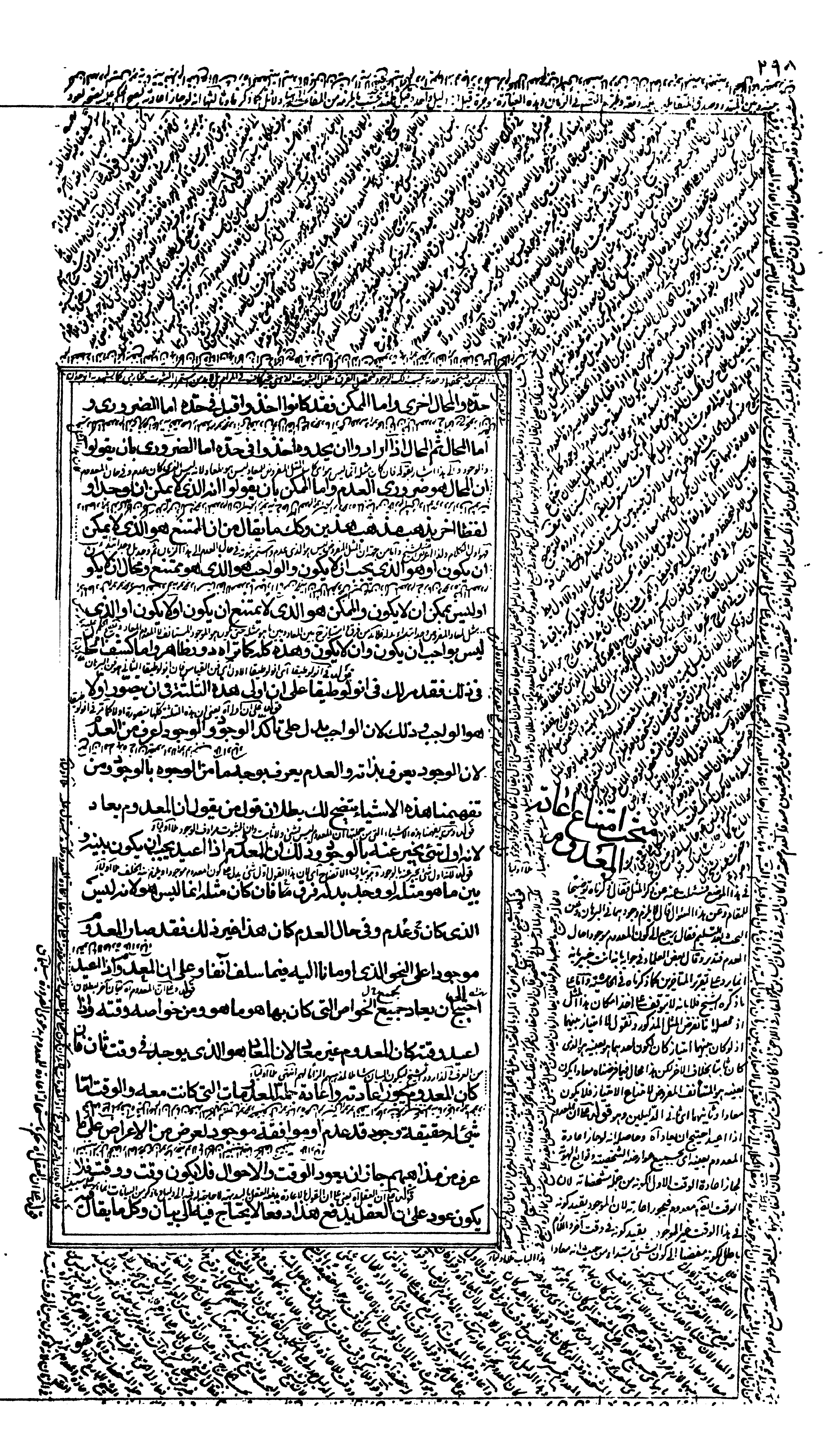
ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم

بل نقول انه لا يخلو ان ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا وحاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء آخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه ان لم يكن هذا هو النفي للمعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم وكان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم حاصل فلان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم تشر فيه الى الخارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج واما في هذا الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امور الاشيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويل التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى آخر

فصل في احكام العلم المعدوم



معقول ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فتبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا وجودا اما في النفس والاعيان بالحقيقة وبنوع من الوجود في النفس وبالعرض عن الوجود في الخارج وقد فهمت الان ان الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما مع ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذي وما يكون على غير ما يدل عليه الشيء فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين فاذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الان انه وان لم يكن الوجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقديم والتاخير فاول ما يكون يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده وانه هو معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه فيلحقه عوارض تخصه كما قد بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صحي علما واحدا وقد يعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن واما المحال اذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم انهم احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة في



حده والمحال اخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا قبل في حده اما الضروري و
اما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا في حده اما الضروري بان يقولوا
ان المحال هو ضروري العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذي لا يمكن ان يوجد او
لفظا اخر يجري مجرى هذين وكل ما يقال من ان الممتنع هو الذي لا يمكن
ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي هو ممتنع ومحال ان لا يكو
ن او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي لا يمتنع ان يكون او لا يكون او الذي
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال
في ذلك فقد مر لك في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة في ان يتصور اولا
هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود اعرف من العدم
لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود ومن
تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد
لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه و
بين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس
الذي كان عُدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم
موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف آنفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد
احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته واذا
اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فان
كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت اما
شيء له حقيقة وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على ما
عرف من مذاهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا
يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وكل ما يقال

الا بيان الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين وهذه للمفهومات الثلثة غير موجودة في الخارج بل امور اعتبارية حيث يصدق على المعدوم اذ المعدوم الممتنع صادق عليه انه ممتنع الوجود دون واجب

فهو خروج عن طريق التعليم فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه ونعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته فتبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان الواجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره وكلما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته ولو وجب بذاته لحصل ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده

فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده
وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا
عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين
يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل
عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره
وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا
يكفي فيه ماهيته فان كانت يكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجبا لماهيته لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف و
ان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر مضاف اليه وجود ذاته فيكون وجود
لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة فانما يصير احد الامرين
واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى
العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب
ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود
العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود من
العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى
الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجوده
فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط
فان هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به
تخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب
بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافئا لواجب وجود

فصل في بيان ان الممكن بالذات يمتنع الوجود بل يظهر منه الوجود والعدم بالذات

فصل في الوجوب بالقياس الى الغير

اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للآخر

بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود لانه لا يخ اذا اعتبر ذات احدهما بذاته دون الآخر

اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخ اما ان

يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب

الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا

يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى

يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا واما ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون

باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون

الآخر كذلك او لا يكون فان كان الآخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود

لهذا من ذلك وذلك هو في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان

وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه

او من ثالث سابق كما قلناه في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب

وجود هذا شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعدية

بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك

وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك في حد الامكان

مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس لحد الامكان مستفادا من هذا بل

الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس

علته هذا فيكونان غير متكافيين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات

ثم يعرض شيء آخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا

لم يتعلق وجود هذا بوجوبه بل بامكانه فيجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضنا

متكافيين هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافيين في الوجود في حال ما لا يتعلقان

بعلة خارجة بل يجب ان يكون لاحدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج

يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمضافان

ليس احدهما واجبا بالاخر بل مع الاخر والموجب لهما العلة التي جمعتها وايضا

المادتان او الموضوعان او الموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين او الموضوعين

لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل

واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الاخر فوجوده بذاته يكون غير واجب

فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا انه ليس علته مكافئه في الوجود فيكون

اذن علته امر اخر فلا يكون هو والاخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الاخر

اما ان لا يكون فيكون المعية طارية على وجوده الخاص لاحقة له وايضا فان

الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة متقدمة

ان كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث يكافئه

بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلولا

ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا

متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للاخر وتكون العلاقة لازمة

لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة هي امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت

والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا

غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين

فصل في ان واجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود

فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الاخر

البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الاخر في المعنى الذي له لذاته بالذات ويخالفه بامر

ليس هو وهذا الخلاف لامحة فمخالفه في غير المعنى وذلك لان المعنى الذى هو فيما

غير مختلف وقد قارنه شيء صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا او

لم يقارنه هذا المقارن في الآخر بل ما به صار ذاك ذاك او نفس انه ذاك او في ذاك او

هذا التخصيص ما قارن ذلك المعنى وبينهما به مباينة فاذن كل واحد منهما باين

الآخر به وليس يخالفه في نفس اصل المعنى فمخالفه في غير المعنى بل نقول الاشياء

التى هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق

فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود

فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها مختلفة فيه هف واما ان يعرض له عن

اسباب خارجة لا عن نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لكان الذوات واحدة

او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده

واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل

واحد منهما الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب

الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل

واحدة من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهو

محال ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك

المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود

فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب

الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض

مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا فسادا فاذن

لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو ان انقسام

معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسام

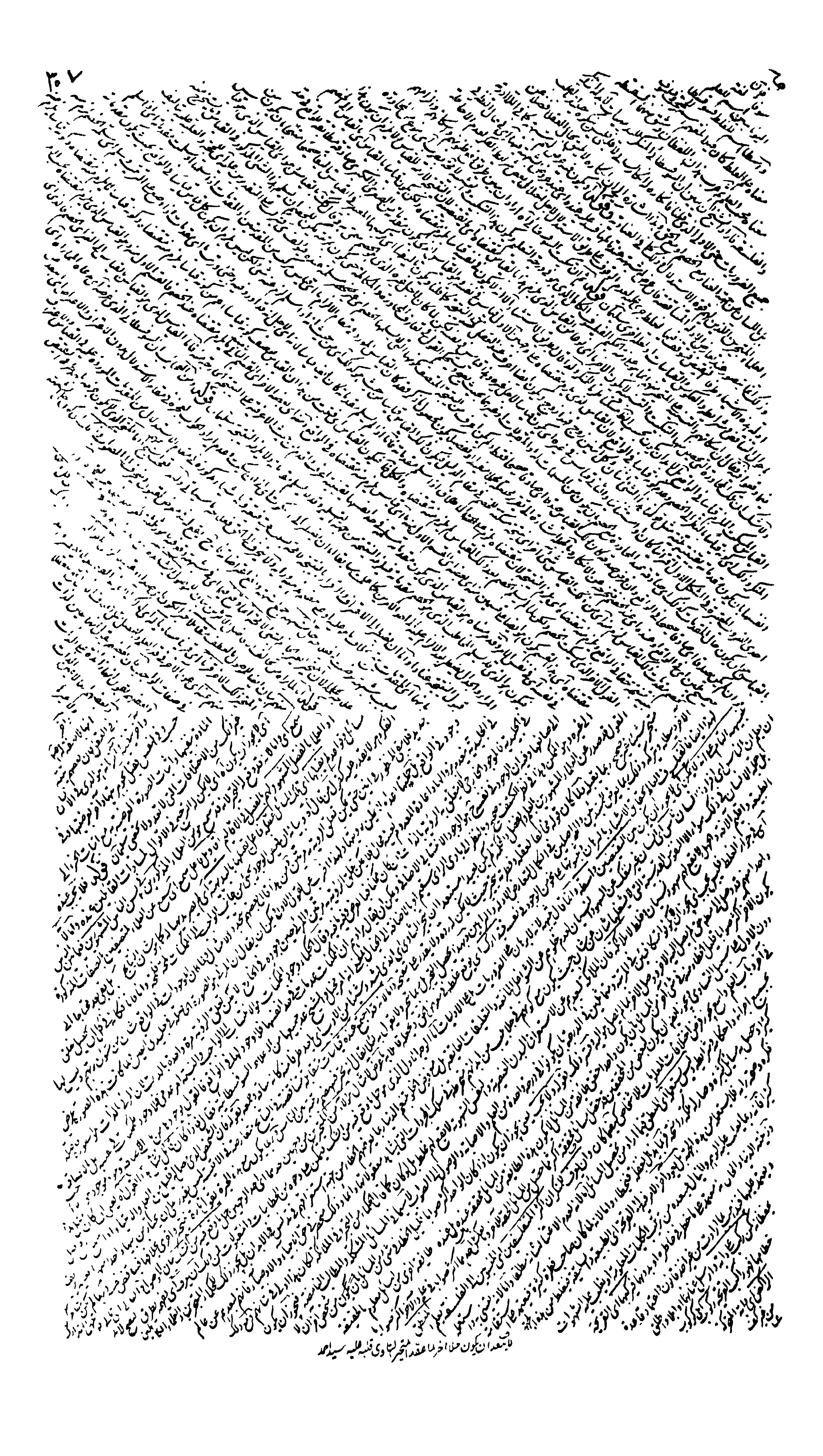
قوله فان قال قائل ان وجوده آه لا يخفى ان هذا الايراد الذى اورده على نفسه لا فائدة الا الافادة انه اراد الطبيعة وبيانه ان وجود وجوب الوجود صفة لهذا الشيء غير ممتنع من كون وجوب الوجود صفة للآخر فانه يمكن ان يكون وجوب الوجود صفة متعددة فان كونه صفة لشيء آخر لا يبطل كونه صفة له على سبيل الوجوب وجوابه ان الكلام في تعيين وجوب الوجود ما لكونه صفة لهذا الشيء من حيث هو هو من غير النظر الى غيره فح لا يكون صفة للآخر بعينه بل لو فرض كونه صفة للآخر لا يكون صفة للآخر الذى لا يمكن اجراء الكلام فيه بل الصفة التى يقال لها ذلك اذ يصح ان يقال فيها انقسمه الا ان يكون واجبا في هذه الصفة آه واما ان يكون غير واجب بل وجوده ممكنا فيلزم ههنا ايضا اما الوحدة اى القول بهذا واما الخلف الذى ذكره آخر اللهو ويمكن ان يقال الكلمة بل عطف على قوله ليس آي بل ليس مثلها الذى يجب فيها ما يجب بعينها في تلك الصفة للآخر لان مقتضى الطبيعة النوعية فيهما واحد وجوابها ايضا احد المذكورين فتامل سيأتى قوله وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد منها آه اراد ان يبين ان طبيعة وجوب الوجود اذا كان لها افراد كثيرة وكلها واجبة الوجود فنقول ان كون الشخص الواحد منها اى من تلك الافراد واجب الوجود وكون هذا الواحد هو اى واجب الوجود بعينه اما ان يكون هذا الواحد لزم ان يكون كلما يكون واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه لانا قد فرضنا ان كونه واجب الوجود وكونه هذا الشخص المعين واحد فكل ما هو واجب الوجود فهو هذا الشخص المعين وكلما هو هذا الشخص المعين فهو واجب الوجود ولا تعين بين ما صدقا فيه وليس غيره المعين بواجب الوجود وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه بان يكون هذا مفهوم آخر وذلك مفهوم آخر فلكل واحد منها مصداق آخر فيكون ح تعلق وجوب الوجود بذات المعين اما ان يكون لذاته بدون امر وعلة اخرى او بعلة وسبب وموجب غير الذات فان كانت المقارنة المذكورة لذاته وكونه واجب الوجود فيلزم ان يكون كل ما هو واجب الوجود هو هذا المعين وان كان لعلة غير الذات فيكون لكونه هذا بعينه سببا وعلة فيلزم ان يكون لخصوصية وجوده المنفرد المعين سببا هذا خلف لانه لزم المعلولية فيشبع من هذا ان يكون واجب الوجود واحدا بالنوع لا كالانواع التى تحت الاجناس بل مفهوم وجوب الوجود منحصر في فرد واحد بالعدد والشخص لا كالاشخاص التى تحت نوع يكون لها الذاتيات والعرضيات الزائدة على ذاته فان قلت هذا كيف يمكن ان يكون ... الكليات المنحصرة في شخص فاما ان يكون المفهوم ... لصدق عليه النوع ... [illegible]

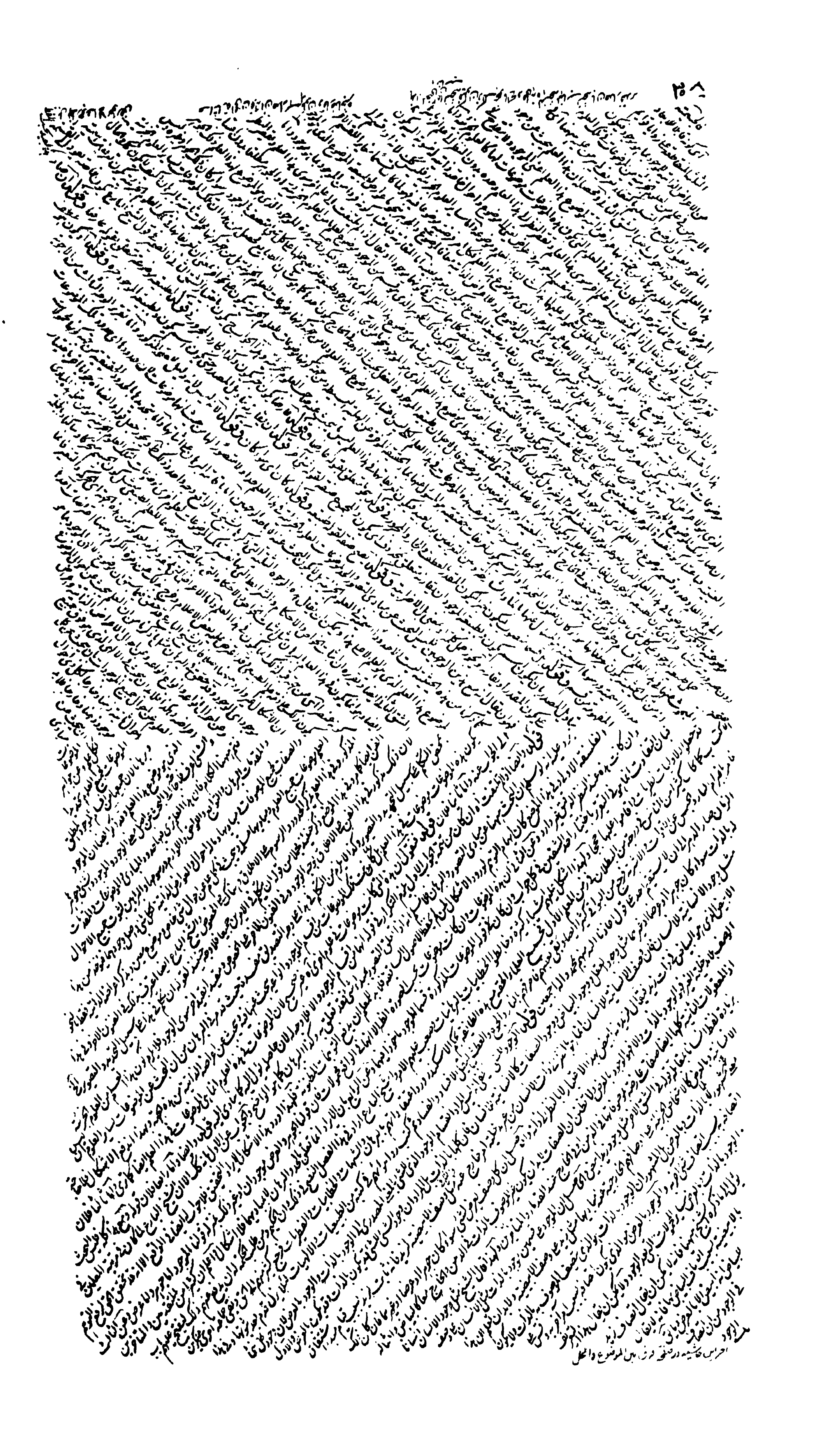
فيثبت ان كل ممكن زوج تركيبي

جميعا في الوجود ولذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسته
ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاقاويل في المقدمات

الحق اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم
ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان
مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود
هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواحد
الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا
انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه
واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق ذلك ما كان صدقه
اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليه ينتهي كل شيء في التحليل
حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما بينا في
كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض
شيء الا من عوارض الوجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي
اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء
فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثل الا انه لا يكون حصل
له حال الناقض شرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابدا انما هو
في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة
يكون ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم
مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه
على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها واعرف





عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفه تأليفا منتجا وقياس كذلك بالقياس وهو ان يكون
حال المقدمات ما كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صادقا وان كان صدقا
لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه تأليف صحيح مطلقا وعنده
وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك
قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه
لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا الا انه قد لا يوجد فيه ما اذا وضع وسلم
تلك لزم ولكن لما يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه
قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت
فالقياس الذي يلزم مقتضاه وكونه قياسا بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته
مسلمة في نفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المحاور
مقدماته فيلزمه النتيجة ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة يضطر
الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا محالة بشيء والاعتراف
بانها تنتج عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهه وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع
فيما وقع فيه لما المه ما رآه من مخالفة الافاضل الاكثرين ويشاهده من كون رأي
كل واحد منهم مقابلا للرأي الاخر الذي يجده نظيره لا يقصر عنه فلا يجب عنده
ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه سمع من المذكورين المشهو
المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء
لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة
فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير الشادي
لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان
يختار واحدا منها ويزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء

من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني التنبيه التام على انه
لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعرف ان
الناس ناس لا ملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متساوين في الاصابة ولا
يجب اذا كان واحد اكثر صوابا في شيء من آخر ان لا يكون الآخر اكثر صوابا منه في شيء
آخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود آخر الامر
فيه الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او جذب خطام وان من
الفضلاء من يرمز ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرها مستشنع او خطأ
وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا
او سهوا هذه وتيرتهم فهذا نزيل يشغل قلبه من جهة ما استنكر من العنا ثم
يعرفه فنقول انا اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشياء
بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم اردتم شيئا فقد خرج هذا من جملة المسترشدين
المتحيرين وناقض الحال في نفسه وليس الكلام معه هذا الضرب
من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد
فان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة معدودة محدودة فعلى
كل حال فقد جعل اللفظ دلالة على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة لغيرها
فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم
يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا
ليس لمن قام مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالـ
الانسان مثلا فاللاانسان اعني ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه
من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان
فيكون لا محالة الانسان والحجر والزورق والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض

فيه تصريح بانه يجوز على الانبياء الخطأ والسهو

والاسود واللثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكل حال
المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شئ كل شئ وان يكون ولا شئ
من الاشياء نفسه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم
كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة
وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شئ فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل
لا شبهة ولا محاجة ايضا وان كان في بعض الاشياء قد يتميز الموجبة من السالبة و
في بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه
باللاانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون
كل شئ هو لا ابيض فهو ابيض وكل شئ هو ابيض فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له
مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا اللاابيض الذي هو والابيض واحد واللاانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله
قد ينبه على المتحير المسترشد فان يعرف ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان
معا وكذلك ايضا قد يتبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا
في شئ كان ذلك الشئ ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلاانسان فيكون قد جمع
الشئ الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو لا لاانسان وقد ينبه على بطلان
فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه وحل الشبهة المتقابلة
من قياسات المتحير يمكننا ان نهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار
اذ النار واللانار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام
والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدء الذي نبحث عنه من يكذبه
هو اول مبادي البراهين فيجب على الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين
تنفع في البراهين والبراهين تنفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة



جوهر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف
هيهنا ان يحصل فيكون لهذا العلم او لاحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكن قد يشكل
على هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذي يتكلم
فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام برهانيا فهو
ان هذه التي كانت موضوعات في علوم اخرى تصير عوارض في هذا العلم لانها
احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم اخر يبرهن عليه
ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت العلم
اخر وقسم موضوع هذا العلم بنفسه الى الجوهر وعوارض تكون خاصة له فكون
ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم
بل قسما من موضوعه فيكون ذلك نحو ما عارضا للطبيعة موضوعه الذي هو
الموجود صار ذلك الجوهر دون شيء اخر طبيعته الموجود ان يقارنه او يكون
هو فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك جوهرا او غيره فانه
ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما
سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد حدا او تصورا او
لا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض
مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود
والوجود الذي بالذات فاول اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك
لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء اخر وذلك الاخر متحصل القوام و
النوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء

وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة ولا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما اشير اليه في القسمة الاولى موجودا في موضوع فذلك الموضوع ايضا لا يخلو من احد هذين الوصفين فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع ورجع البحث الى الابتداء واستحال الذهاب بذلك الى غير نهاية كما سنبين في فصل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة ينتهي الى ما ليس في موضوع فيكون في جوهر فيكون الجوهر يقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض فليس بمستنكر فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل المسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا وهو قائم بنفسه ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة ان يكون شيء واحد من الاشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس الى شيئين فقالوا ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض لانها موجودة فيه كجزء وايضا ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى نارا فاذن وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض فيها فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا من هنالك فنقول قد علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان الموضوع نعني به ما صار بنفسه وبنوعه قائما ثم صار سببا لان يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في

فصل في الفرق بين الموضوع والمحل

في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا تاما كاملا بالفعل بل انما تحصل
قوامه من ذلك الذي حل وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا بنفسه وهذا الذي يحل هذا المحل
يكون لا محالة موجودا لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا
الا في الجملة او في المحل وهو في المحل لا كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس
كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا بنفسه تم
الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتم له نوعيته اذ كانت نوعيته انما
او يصير له نوعا باجتماع اشياء تحلها يكون ذلك النوع فبين ان بعض ما في
المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فلا
علينا الى ان يتبين اذ اثبتناه فهو الشيء الذي يخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة
وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع
هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر
فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس
ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت من الخواص
التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والكائن
لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها
في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة سببا يوجب وجودها فنقول اولا ان
كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم بل يكون
فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام
بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان
مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

ويسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات
كل واحد من هذه الاقسام **فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه**
واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل
وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد
جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ينظر في كيفية
ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة
فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح
مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا
او غير خط وتارة يقال الطول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او
الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال للانقص من البعدين
مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال للثخن
مثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال لما اخذ ابتداؤه من فوق فان
ابتدئ من اسفل سمي سمكا وهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان
يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها
المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان يكون متحركا حتى يظهر فيه
محور او خط آخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة وايضا
الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون
متناهيا وليس يحتاج في تحقيقه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا
بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره للجسم حين يتصور الجسم ومن
تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما ولا يتصور عدم التناهي المتصور
جسما لكنه اخطأ لكن قال ان الجسم له فقد اخطأ في التصديق ولم يخطأ في تصور

في معنى الطول والعرض والعمق

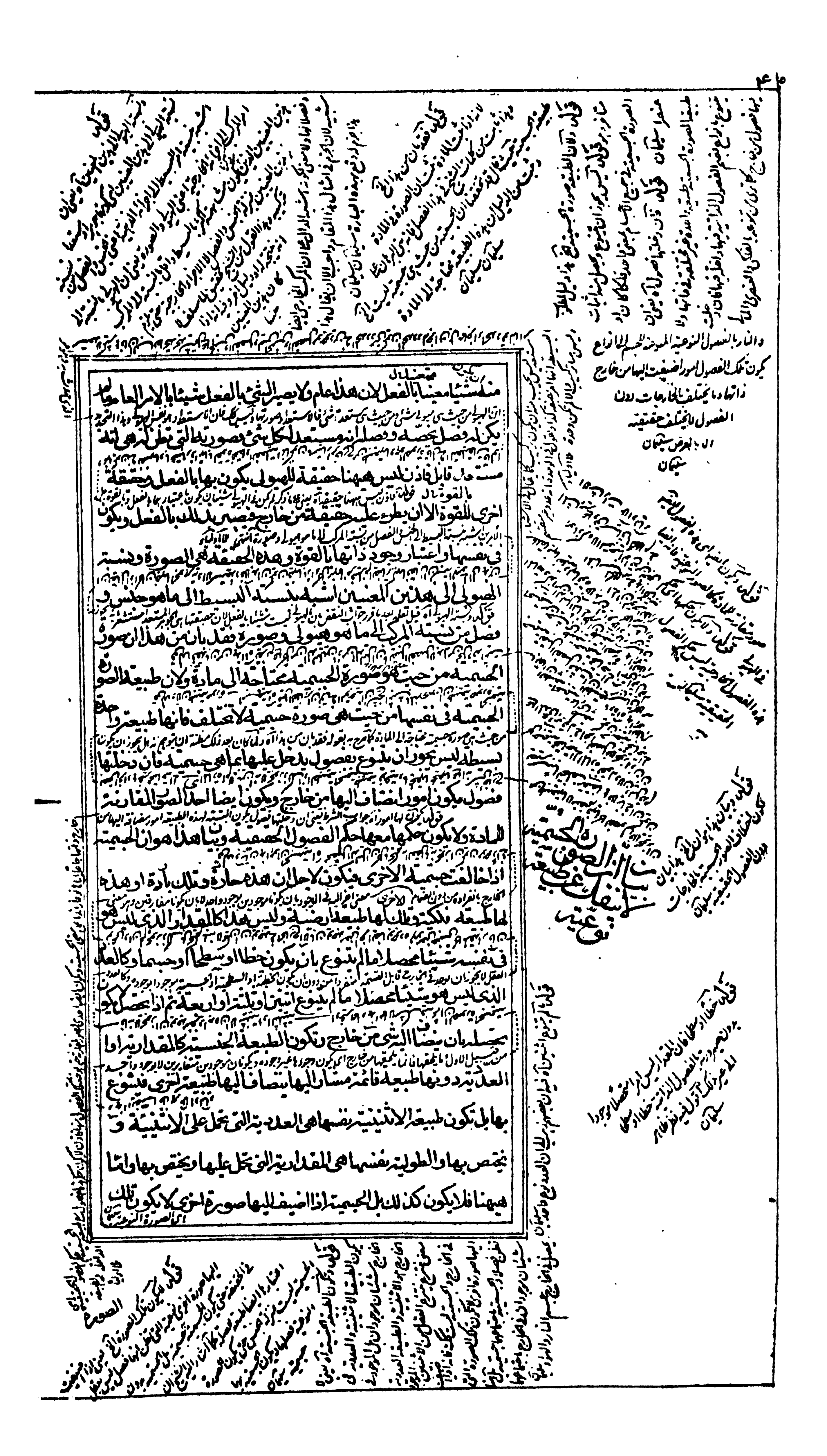
بسيطيه وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم في تحققه جسما ان يكون له
سطح فقد يكون جسم محيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون
جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع انحاطه بحدود ستة
ومع ذلك ليس فيه ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني
ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات
لاجل جهات العالم فيكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وان كان لا بد من ان
يكون اما سماء واما في سماء فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة
ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا
كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة ما بالفعل
موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر
الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو
الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم
فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا
مقاطعا لهذين البعدين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا
يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة
هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو
المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه ينقسم بالفعل مفروغ عنه بل على
انه من شانه ان يعرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه
الجوهر الذي كذا صورته وهو بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه
بين نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه ليست بمقومة له بل هي تابعة لجوهره و
ربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء

منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها اشكالا فرض لها ابعاد بالفعل بين
تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها
بالفعل واحدا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة
لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك
مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة
لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض
الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه
مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين فانما ذلك له من حيث هو مقدر
ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وهذه
اشياء قد شرحناها لك بوجه ابسط في موضع آخر يحتاج ان تستعين به ولهذا ما يكون
الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقداره وجسميته
التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي
فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد مقدر ماخوذة في النفس ليس
في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اتصال
محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كأنه عارض في ذاته لهذا الجسم
الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيما بعد و
نظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول ولا ان من طباع
الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول
ان الاجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد صرف بل هي مؤلفة من
اجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان تنقسم بوجه من

الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل المذاهب
ديمقراطيس فبينا ابطال المذهب الذاهب بعضا وهو مذهب من خالف بينهما
بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فحينئذ يجب ان يبطل
مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام الامتة فيه لا بالقوة
ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة
في امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان
يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس بطبع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن
فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم في الفقد
لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان لامر الطبيعة
الشيء وجوهره او بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج
عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة
للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به فجائز من حيث
الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التيام عن فراق وافتراق عن التيام فتكون
هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لم ينقسم بسبب من
خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يقوم
به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته وماهيته او تقوما في وجوده
بالفعل غير داخل في ماهيته مختلفا فيعرض اول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة
الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها الا يكون مستحيلا
عليها ذلك وانما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها ونحن لا نمنع ذلك
ويجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة
ولا الاتصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي يحتاج ههنا هو ان يكون



الجسمية لا يمنع ذلك بما طبيعته الجسمية فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي
جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام فظهر
من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي بعينها
انفسها او شيء يعرض للاتصال على ما سنحققها وليست اشياء تعرض لها الاتصال
فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا الاشياء التي عرض لها الاتصال والشيء
الذي هو الاتصال بنفسه او المتصل بذاته فيستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل
الاتصال وكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان آخران
وكذلك اذا احدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد
بينا هذا في موضع آخر فقد حدث بعد آخر وبطل كل واحد مما كان فيه فصدق في
الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير
المحدودة وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل
ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو
بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم لا من حيث
له الفعل فصورة الجسم يقارن شيئا آخر غيره في انه صورة فيكون الجسم جوهرا
مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي به له الفعل هو صورته و
الذي عنه له القوة هي مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل فيقول فالهيولى
ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا
فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد
لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون
بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع بل
فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم



منه شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم
يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء وصورته التي تخصه هي انه
مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة
اخرى للقوة الا ان يطرء عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون
في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة
الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و
فصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة
الجسمية من حيث هو صورة الجسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة الصورة
الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة
بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصول يدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها
فصول يكون امورا تضاف اليها من خارج ويكون ايضا احد الصور المقارنة
للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت جسمية الاخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو
في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد
الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل يكون
تحصله بان يضاف اليه شيء من خارج وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او
العددية دونها طبيعة قائمة مشار اليها يضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع
بها بل تكون طبيعة الاثنينية نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية و
يختص بها والطولية نفسها هي المقدارية التي تحمل عليها ويختص بها واما
ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون بتلك

الصورة التي تظن فصلا او الجسمية باجتماعها جسمية بل يكون الجسمية لاحدهما

متحصلة في نفسها متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي

كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان وسياتيك ههنا ايضاح و

بيان لذلك على انك قد تحققت فيما سلف الفرق بينهما فما كان كالمقدار

يجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لها في ذواتها والمقدار المطلق لا يكون

له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان

يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون للخط لذاته ما يخالف به السطح

بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها

فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا

انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في نفسها

الا مادة واتصال فقط وكذا اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال

نفسه لا يتحصل لنا الا بان يضاف اليه ويقرن به بل بحجة اخرى تبين ان الاتصال لا توجد

بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان

البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى متخصصا ثم تخصيصه الذي

هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فليس له

ان يتحصل طبيعة مشارا اليها الا ان يجعل بالضم خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان

يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على

سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الا مردفا بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا

ليس كذا بل الجسمية تتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها

وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي لها ان يوجد

بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فذلك المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى

يوجد



يوجد شيئا محصلا وتلك الفصول ذاتيات لا تحوجه الى ان يصير بحصولها غير المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف المقدار في امر له بالذات واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية لا يغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة

فصل في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل محصل قائم وايضا استعداد لقبول شيء اخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة الذات متحازة على ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك هو الى كمال مقداره متحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادف المقدار مخصصا بحيز والا لم تكن حيز

اولی به من حیز فقد صادف المقدار حیث انضاف الیه فیکون لا محالة قد صادفه وهو

قوله وقد صادفه المقدار اه حال من الضمیر المجرور وفی بعض النسخ بوجد الفاء بدل الواو فیکون تفریعا علاوانیا

فی الحیز الذی هو فیه فیکون ذلک الجوهر متحیزا الا انه عسی ان لا یکون محسوسا

وقد فرض غیر متحیز البتة هف ولا یجوز ان یکون التحیز قد حصل له دفعة مع قبول

قوله ولا یجوز اه اشارة الی القسم الذی کان الاختصاص بحلول الصورة مقارنا لبقاء

المقدار لان المقدار ان وافاه ولیس هو فی حیز کان المقدار یقترن به لا فی حیز و

لم یکن یوافیه فی حیز مخصوص من الاحیاز المختلفة المحتملة له فیکون لا حیز له

وهذا محال او یکون فی کل حیز ممکن ان یکون له لا یختص ببعضه وهذا محال و

قوله او یکون فی کل حیز اه فیا انه یجوز ان یکون هیولی الکل مجردة ثم قارنتها الصورة فی کل الحیز کما هو

هذا یظهر ظهورا اکثر فی توهمنا هیولی مدرة ما قد تجردت ثم حصل فیها صورة تلک

المدرة فلا یجوز ان یحصل فیها ولیست فی حیز ولا یجوز ان یکون تلک المدرة

یحصل فی حیز هو بالقوة حیز طبیعی للمدرة فان المدرة لا یجعلها شاغلا لکل

حیز لنوعها ولا یجعلها اولی بجهة من حیز دون جهة ولا یجوز ان یوجد الا فی جهة

مخصوصة من جملة کلیة الحیز ولا یجوز ان یحصل فی جهة مخصوصة ولا مخصص

بها من الاحوال اذ لیس الا اقتران صورة بمادة وذلک مشترک الاحتمال للحصول

فی ای جهة کانت من الجهات الطبیعیة لاجزاء الارض وقد علمنا ان مثل هذا

قوله وقد علمت ای فی الطبیعیات یعنی

الحصول فی جهة من الحیز انما یکون بسبب وقوعها بالقرب منه بعینه

فاستحقت لذلک القرب ان تجاهه الی ذلک المکان بعینه بالحرکة المستقیمة

اوحدوثها فی الابتداء هناک وبذلک القرب او وقوعه فیه ینتقل ما قبل ذلک

قوله او حدوثه اه عطف علی وقوعه وهذا بان ینتقل ما سبق الی ذلک الحیز ثم حدث فی صورة ینایسها تخصص ذلک

تخصص وقد اشبع لک الکلام فی هذا فالهیولی التی للمدرة لا تختص بعد

التجرید ثم لیس صورة المدرة بجهة الا ان یکون لها مع التجرید مناسبة مع

تلک الجهة لتلک المناسبة لا لنفس کونها هیولی ولا لنفس اکتسابها الصورة ثانیا

تخصصت بها وتلک المناسبة وضع ما وکذلک ان کان قبولها المقدار

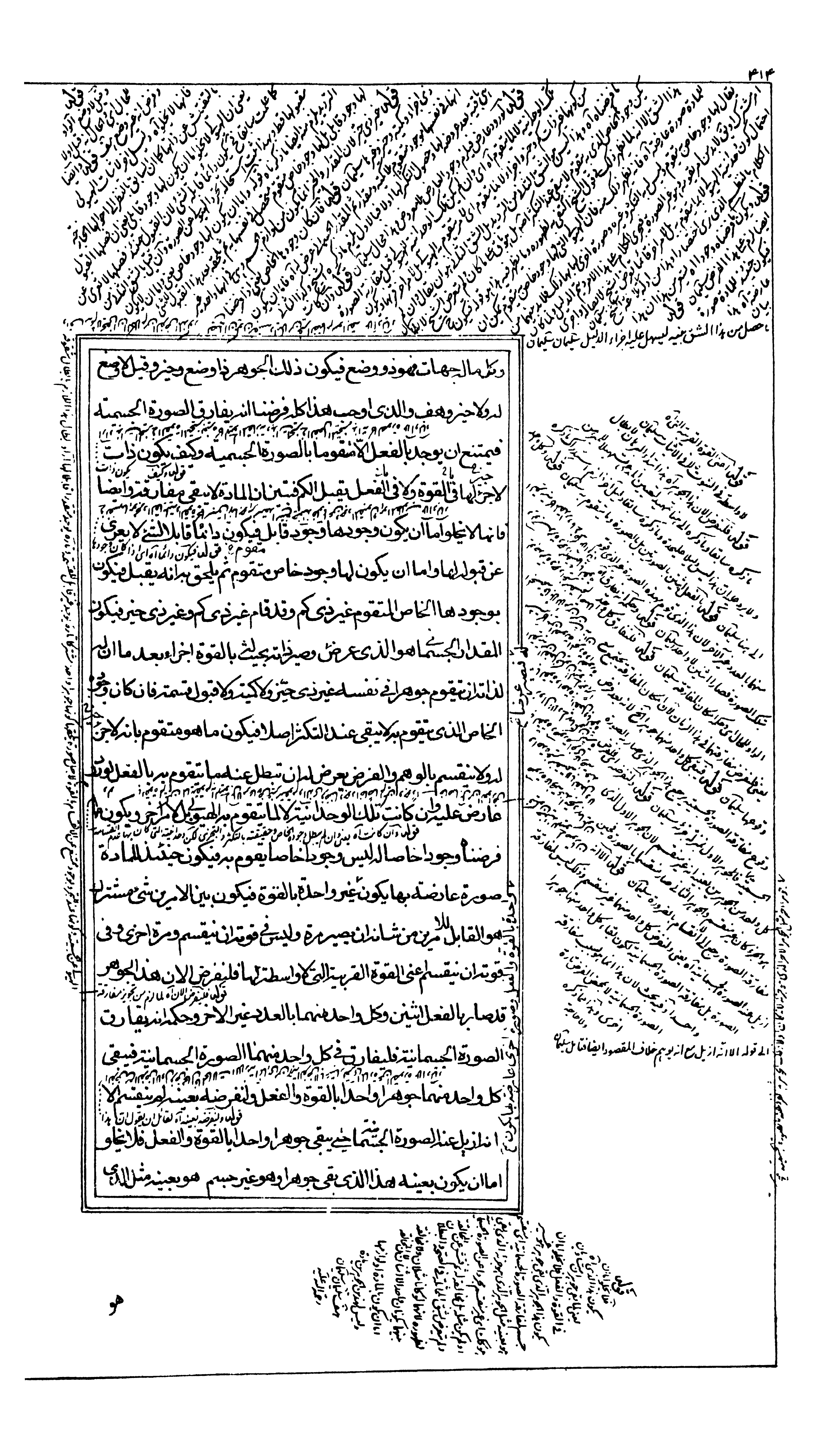
قوله وکذلک ان کان اه اذ الوجه المذکور صار فیه بعینه

بکمال المقدار فعند قبل علی انبساط وعلی ان کل ما من شانه ان ینبسط فله جهات و

قوله ذلک المخصص والواو بمعنی اللزوم الترجیح بلا مرجح والتخصیص بلا مخصص سلیمان قوله انما یکون فیما یکون اه الضمیران اللذان هما اسم کان فی الموضعین یرجعان الی الحصول فی جهة من الحیز والضمیر المجرور فی وقوعه یرجع الی الحصول والموصول فیما یکون عبارة عن الموضع والعائد محذوف والضمیر المجرور فی منه عائد الی الحیز قوله وذلک القرب فاعل لقوله استحقت والتجاهه بالنصب مفعوله وضمیره یعود الی الجسم الذی ذکر اولا ای المدرة والجار والمجرور فی الی ذلک المکان متعلق بالتجاه والجار والمجرور فی بسبب وقوعه متعلق بیکون الاول یعنی انک قد علمت فی الطبیعیات ان مثل هذا الحصول

قوله وبذلک القرب او وقوعه آه هذا فیه لما سبق من قوله او حدوثه واما فیه او حدوثه محذوفة لظهوره وکلمة او فی قوله او وقوعه بمعنی الواو لان قوله ینتقل ما قبل متعلق بالقرب والوقوع کلیهما من باب التنازع او المعمول فی الاول والثانی محذوف مع اختلاف الاراء فی قطع التنازع ولا یمکن ان یکون وقوعه اشارة الی الحدوث کما لا یخفی سلیمان قوله فالهیولی التی للمدرة آه اعادة الکلام الی ما هو بصدده قوله ثم لیس صورة بسکون الباء وضم اللام مجرور او عطفا علی التجرید سلیمان قوله الا ان یکون لها ای للهیولی المجردة قوله مع تلک الجهة ای الحیز قوله لتلک المناسبة صفة لقوله مناسبة وهو متعلق بقوله تخصصت بها ای الا ان یکون للهیولی المجردة مناسبة تخصصت لتلک المناسبة لا لنفس کونها آه وهذه متعرضة وقعت فی البین لنفی کون غیره المناسبة مخصصا سلیمان سلمه

قوله اولا ای قبل کونه بالصورة الذی یجوز ان یحدث ثانیا سلیمان



وبكل ما الجهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقبل لا وضع

له ولا حيز وهف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية

فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات

لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا يبقى مفارقة وايضا

فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا للشئ لا يعرى

عن قبوله لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون

بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون

المقدار الجسماني هو الذي عرض وصيرذاته بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما انه

لذاته انه يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا قبول قسمة فان كان وجوده

الخاص الذي يتقوم به لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء

له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان تبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لو تكثر

عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون

فرضنا وجودا خاصا له ليس وجودا خاصا يقوم به فيكون حينئذ للمادة

صورة عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شئ مشترك

هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى في

قوته ان ينقسم اعني القوة القريبة التي لا واسطة لها فليفرض الان هذا الجوهر

قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه يفارق

الصورة الجسمانية فليفارق في كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى

كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم الا

انه زيل عنه الصورة الجسمانية فيبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو

اما ان يكون بعينه هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي

هو

في ابطال اتحاد الاثنين

في ابطال اتحاد الجوهرين

هو جزوه الذي بقي كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخلوا اما ان يكون لان هذا

بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية او صورة

لا يوجدان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية

او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الاخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما

اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر ذلك ان اختص بهذا

كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث

مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان

قيل ان الاولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا فنقول ومحال ان يتحد جوهران

لانهما ان تحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود

وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين

وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة

واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة

جسمانية لهما صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه

فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه قد انفصل

من غيره وحكمه مع غيره وحده من كل جهة حكما واحدا هذا اعني ان يكون

حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان يكون لو كان الشيء لم ينقص

بان يوخذ منه شيء كما هو اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه شيء حكمه وقد

اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع

ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض من غير استعداد

الذات وذلك الاستعداد محال الا بمقارنة المقدار الذات فبقي ان المادة لا تعرى

عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما متصلا بحلوله فليس بكم بذاته

قوله وذلك الاستعداد محال آه اي لا يكون الاستعداد الا بالمقدار والمقدار لازم للصورة الجسمانية والا هنا بمعنى دون اي ذلك الاستعداد الذاتي محال بدون المقدار لحصوله لها بالذات وقوله بالجملة الى اخره اجمال للبرهان لاخذ النتيجة قال الشيخ ولان هذا الجوهر انما صار آه هذا شروع لاثبات الصورة النوعية ومعناه ان هذا الجوهر الجسمانية انما صار كمّا بسبب حلّ فيه وانما قال كمّا واراد به المكمم لافادة معنى كونهما اتصالا استيثمان قوله فليس بكم بذاته يعني ان هذا الجوهر ليس بكم بذاته اي ليس بذاته مقدارا بل المقدار عارض له ولا يخفى ان بين المقدمتين واحدة الا ان يقال الماثبت مما ذكر انه ليس بكم مقداري ان كان هو نفس الاتصال يحصل منه انه ليس بكم بذاته او ان يقال انه كم بمقدار حل فيه فليس بكم بذاته فهذا تفريع من هذا وقوله فليس يجب سواء كان جايزا الاختصاص او ممتنعا لان نفي احد شقي الامكان العام الذي هو الوجوب يستلزم المساواة او الامتناع وهذا هو المدعى للتعليل المذكور المقدر ... بطلان مساواته هذا ... الجوهر ... نفي المقدار ...

في اثبات التخلخل والتكاثف بالتحقيق

فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقد يكون قد روان كانت
الصورة الجسمية واحدة ونسبة ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم
بغيره الى اي مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والاول مقدار في ذاته يطابق
ما يساويه دون ما يفضل عليه فتبين من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف
ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب
يقتضي في الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون احدى الصور
والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما
ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط امر آخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم
هذا وحكم القسم الاول واحدا ليرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها يختلف
مقاديرها واما ان لا يكون لافادته بسبب ذلك وبتوسطه فيكون الاجسام
متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب فمع ذلك ايضا
فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك
الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة
ولا ايضا لكونها مادة لها مصور بالكسر بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان
يصورها المصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان
يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد
يقاربا الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد
والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد تتهيأ بعينها
لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدء للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز
من الاحياز وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم والا لكان كل كذلك فهو اذن يختص
يختص به لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكلات

في اثبات الصور النوعية من طريق التحيز



والتفصيلات فيكون بصورة ما ليس كذلك لانه بما هو جسم قابل لها واما ان يكون بلا

لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات

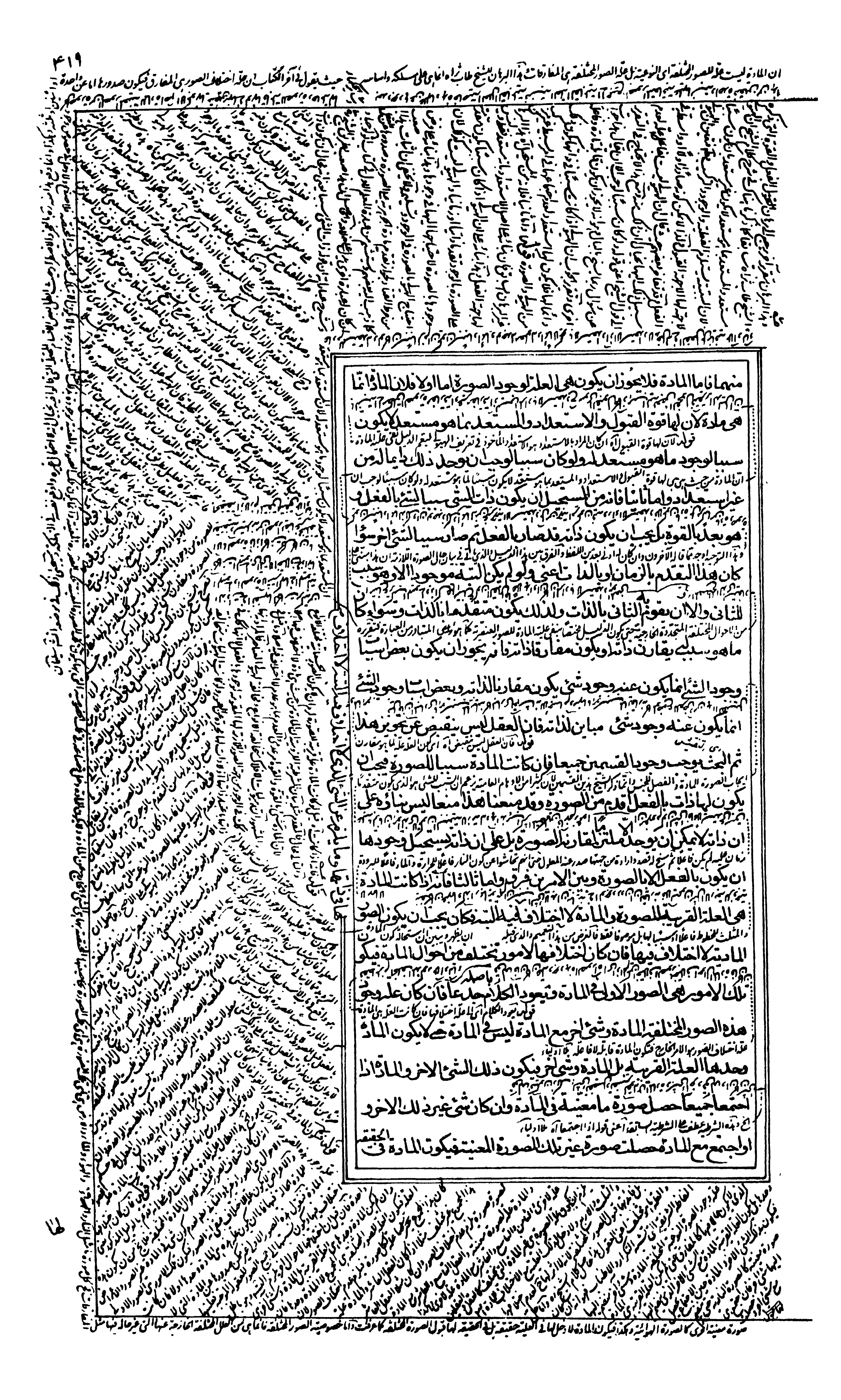
فان المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة

فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود

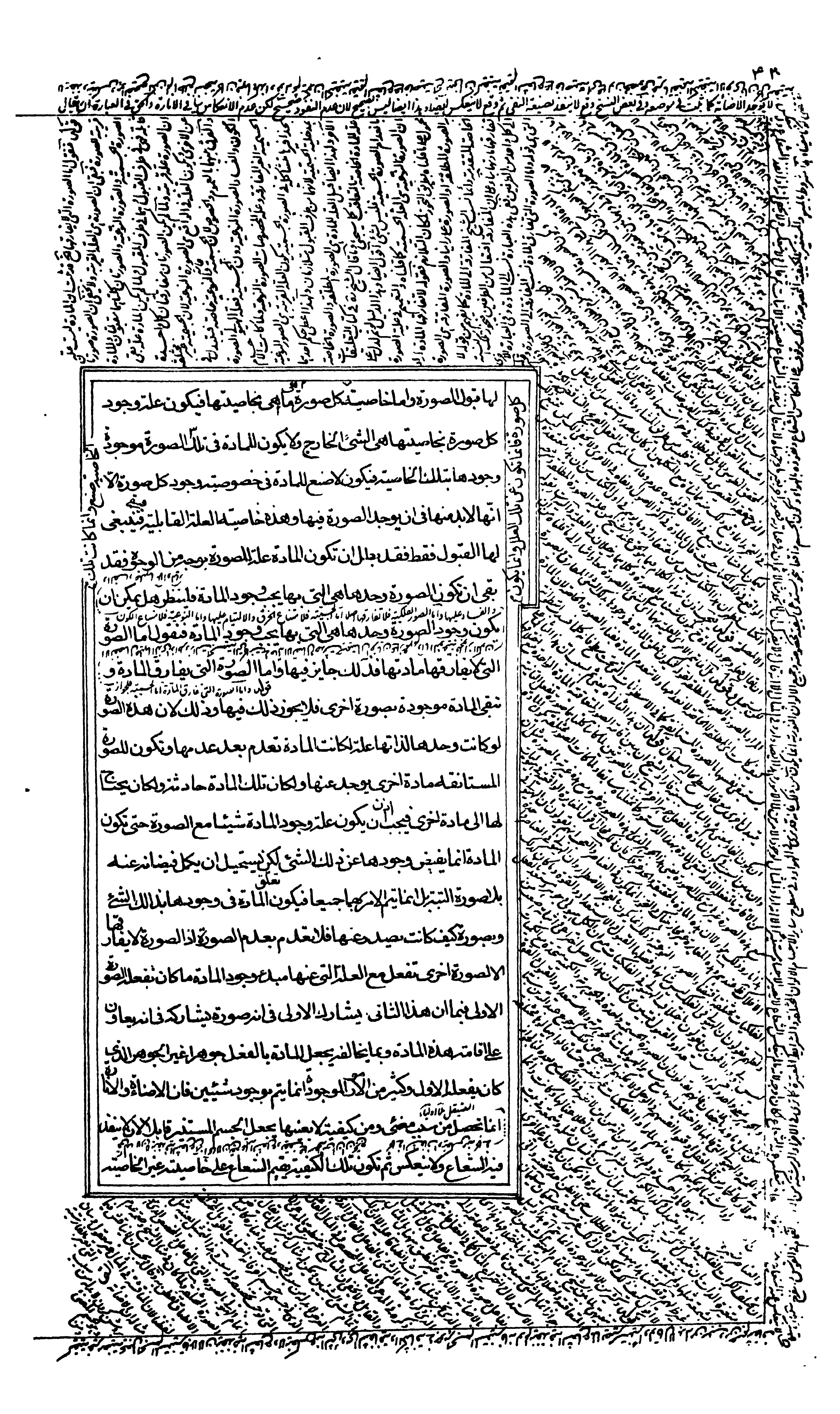
فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصور المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخ اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه منه شيء بالفعل لا محالة ونظر نعم من حيث هي مستعدة مضافة الى ذي بينهما علاقة الاضافة لكن كلامنا في مقايستهما من ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة ويلزمهما وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينهما هذه العلاقة ولا يعود ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات بل يكون لزم معه حتى يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع الآخر رفعا موجبا فان كان ولا بد فقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علته وقد بان لك هذا قبل في مواضع على التفصيل وسنزداد ايضاحا في خلل ما نفهمه واما الان فقد علمت ههنا انه فرق بين ان يقال في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين

ان يقال لا بد من ان يكون مع رفعه رفع شئ فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين
المذكورين علة لرفع الاخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع الاخر رفعه فلا يخلو اما ان يكون رفع
المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يجب عن رفع شئ ثالث حتى انه لولا رفع عرض
لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون شئ من ذلك فان لم يمكن بل كان ليس يرتفع هذا
الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما فطبيعة كل واحد منهما
متعلقة في الوجود بالفعل بالاخر فاما ان يكون ذلك لماهيتهما فتكونان مضافتين وقد بان
انهما ليستا مضافتين واما ان يكون في وجودهما وبين ان مثل هذا لا يكون واما ان
فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الاخر فيكون ح مضافا فاذ قد صح انهما
ليسا مضافين فقد بينا هذا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في
اخر الامر اذا دققنا في العلل بشئ ثالث ويكون ذلك الشئ الثالث من حيث هو علة
بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل فيكون هذان
انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا ليس كذلك فقد بطل هذا وبقي الحق واحد
القسمين الاخرين فان كان رفعهما بسبب رفع ثالث حتى يكونا هما معلولاه فلننظر
كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان
يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو
العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا محال فقد بان ان هذا مستحيل فيما
من قبل قلنا واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة
والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة
يكون بها احدهما علة والاخر معلولا فاما ان كان رفع احدهما موجب رفع ثالث يجب
عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار احدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر يستقر
في اخره على ان يكون احدهما معلولا والاخر علة ولننظر الان اينما ينبغي ان يكون العلة



منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما
هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون
سببا لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما من
غير استعداد واما ثانيا فانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل
هو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا لشيء آخر سواء
كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن له الا موجود الا وهو سبب
للثاني والا ان يقوم الثاني بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء كان
ما هو سبب له يقارن ذاته او يكون مفارقا لذاته فانه يجوز ان يكون بعض اسباب
وجود الشيء انما يكون عند وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء
انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا
ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان
يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على
ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا مقارنا للصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها
ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه اذا كانت المادة
هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف فيها البتة فكان يجب ان يكون الصور
المادية لا اختلاف فيها فان كان اختلافها لامور تختلف من احوال المادة فيكون
تلك الامور هي الصور الاولى في المادة ويعود الكلام جذعا فان كان علة وجود
هذه الصور المختلفة المادة وشيء آخر مع المادة ليس في المادة حتى لا يكون المادة
وحدها العلة القريبة بل المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر والمادة اذا
اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في المادة وان كان شيء غير ذلك الآخر
او اجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة



لها قبول الصورة واما خاصية كل صورة ما هي بخاصيتها فيكون علة وجود

كل صورة بخاصيتها هي الشئ الخارج ولا يكون للمادة في تلك الصورة موجودة

وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة الا

انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فينبغي

لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد

بقي ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان

يكون وجود الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة

التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة و

تبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة

لو كانت وحدها الذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها وتكون للصورة

المستانفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج

لها الى مادة اخرى فيجب ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون

المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه

بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون المادة في وجودها بذلك الشئ

وبصورة كيف كانت تصدر عنها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يفارقها

الا الصورة اخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدء وجود المادة ما كان تفعله الصورة

الاولى فيما ان هذا الثاني يشارك الاولى في انه صورة يشاركه في انه يعاون

على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي

كان يفعله الاول وكثير من الآثار الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والانارة

انما تحصل من سبب معطي ومن كيفية لا بعينها تجعل الجسم المستنير قابلا للاثر الذي ينفذ

فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصيته غير الخاصية

التى تقيم كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا ينافش فيما الفظنا من نفوذ الشعاع و

وانعكاسه بعد انك بالغرض بصير ولا سعد اذا تاملت ان تحللها امثلة اشد

موافقة ولا يضرك ان لا نجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شى مثال فى

لقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشى وبصورة فيكون مجموعهما

كالعلة له واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذى هو العلة فوجب ان يبطل

المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشئ وبالصورة من حيث الصورة

صورة معينة بالنوع بل من حيث هى صورة وهذا المجموع ليس لتبطل فانه يكون

دائما موجودا بذلك الشى والصورة من حيث هى صورة لم يكن المادة ولو

بطلت الصورة الاولى لكن بسبب الثانى لكان يكون ذلك الشئ المفارق وحده

فلا يكون الشئ الذى هو والصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض

عن ذلك الشى وجود المادة اذ هو وحده بلا شريك وشى بسيط ولكن لقائل

ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد

بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد

فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ بواحد بالعموم بواحد

بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق

فيكون بذلك الشئ يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد الامور يقارنها كانت

واما ما هذا الشئ فسنعلمه بعد فالصور اما صور لا يفارقها المادة واما

صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فالصور التى تفارق المادة

الى عاقب فان معقبها فيها يستبقيها بتعقيب تلك الصورة فيكون الصورة

من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة فى التقويم

فانه اولا متقوم ذاته ثم يقوم به غيره اولية بالذات وهى العلة القريبة من المستبقى

تلك المادة
هذه الصورة
الزائلة وقوله فان
معقبها اى فان الصور التى
هى معقبة تلك الصورة الزائلة اى
الاتية فى عقبها فى المادة والاحسن ان يكون
المراد بالمعقب المفارق فى قوله بتعقيب تلك
الصورة اى باتيانها فى عقب تلك الصورة الزائلة
وقوله فيكون الصورة من وجه اى الصورة التى تفارقها
المادة واسطة بين المادة المستبقاة اى الطالبة بقاء نفسها
بالمفارق بوساطة الصورة وبين مستبقيها اى الطالب بقائها
اى المفارق والصورة والواسطة بالجر حتى يكون عطفا تفسيريا
للمستبقاة ان كان المراد به الصورة وبالنصب حتى يكون عطفا تفسيريا
لقوله واسطة بين المادة لكونها خبرا ليكون اى فيكون الصورة واسطة
بين الخ وليست واسطة مطلقا بل واسطة فى التقويم اى واسطة فى وجود
الهيولى وقوله فانه اى المستبقى الذى هو الواسطة فى التقويم متقوم
ذاته اى يحصل وجوده من العلة اولا ثم يستبقى وجوده
غيره الذى هو المادة سليمان سليمان سليمان

في البقاء فان كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل

اولا ثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم يقام المادة بذاتها

فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة

للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فتكون موجبة لوجود

ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجبة

فيكون يوجب وجود شيء في نفسها يتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل من

غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد و

بالاخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر

امرا زائدا على كونه مادة يقارنه ويوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة في المادة

فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا فاذن الصورة

اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة

وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما

بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها انها

في نفسها بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق

ما سمي مادة ان يسمى صورة وما سمي صورة ان يسمى مادة والصورة وان

كانت لا يفارق الهيولى فليست يتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها

الهيولى فكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا يتقوم

بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم احدهما بالاخر بان كل واحد منهما

يفيد الاخر وجوده وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي

يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا ان

علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول

لان علة وجود العلة هي المعلول او كونه مع المعلول بل كان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها ان يتقوم شيئا ذلك الشيء مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه مثل الجوهر للاعراض التي يلحقها او يلزمها والمزاج وبين بهذا ان كل صورة صورة توجد في مادة مجسمة فعلتها يوجد ما ايجاد ذلك الظاهر فيها واما اللازم للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلة وسنبين هذا في مواضع اخرى

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول الفصل الاول في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها

فنقول قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعليك ان تذكر ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحري ان ننتقل الان الى تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشرة فقد انفهمت ماهياتها في افتتاح المنطق ثم لا يشك في ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف عارض لشيء ضرورة وكذلك النسب التي هي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل والانفعال فانها احوال عارضة لاشياء هي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك وسلم له فليس يضر فيما نرومه من ان الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع وان كان ليس في الفاعل فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس رأى ان يجعل



الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء
مبادي الجواهر وبعضهم راى ذلك في الكميات المنفصلة اى الاعداد وجعلها مبادى الجواهر
واما الكيف فقد راى اخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر
بنفسه والطعم جوهر اخر والرائحة جوهر اخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة و
اكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى
بها ان يورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن
ذهب الى ان المتصلات هي جواهر ومبادى للجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد المقومة
للجوهر الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولى
بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه
مبادى الجواهر الا انهم جعلوها مولفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادى
للمبادى ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان
الوحدة تكون في كل شيء وتكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء فان الوحدة
في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا
من الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة
مبدء للخط والسطح ولكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص و
كذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة لكل شيء واول ما يكون
ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة انما
وحدة وضعية والخط اثنينية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية
ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير
والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهولاء وقيل ذلك يجب علينا
ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة فانه يحق علينا

ان نعرف



ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة
للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية
اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من المتأمل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما و
كانها علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث
يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد كونه بحيث ان له واحدا

فصل ٢ في الكلام في الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة
فيها من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد
الواحد والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد
وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو وابن عبد الله واحد
اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي
كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن
الواحد الذي بالذات فمنه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل
ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد
قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوع وقد يكون لاجل
ذاتية فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد
بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد فيوافق حد
قسمي الباب الاول وان كان هناك اختلاف في الاعتبار واذا كان واحد بالنوع
فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع
قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذ كانت طبيعة النوع كلها في
شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا انه من جهة كلي ومن



القسم الثالث من الواحد بالاتصال ليس الواحد بالتمام لعدم تبعية الحركة في الثاني وفي القسم الثالث ايضا ينقسم الى قسمين كالاعضاء المؤلفة والى صائغ

ليس ونامل هذا في الموضع الذي يتكلم فيه على الكلي او يتذكر مواضع سلفت لك واما
الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة
اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية
له وفي السطوح ايضا البسيط المسطح وفي المجسمات الجسم الذي يحيط به سطح ليس
فيه انعراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقي عند حد
مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا
يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها البعض فتكون وحدتها كانها تابعة لوحدة
الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من الاعضاء واولى ذلك ما كان
التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية
الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة
وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة
بالفعل فهناك كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والواحد بالاتصال
اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض
للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة
جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة
الاتصال الواحد ايضا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد
لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد
منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه
ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي
ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يكون مثال الاول



الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه
قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس بدن وليس واحد منهما
مساويا بالانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه
شيء ليس عن ينقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع تلك طبيعة
اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فتكون نقطة و
النقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة
المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان
العقل له وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس
ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى كنفس
الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا ثم
هذه الاضافة من الوحدة ما لا ينقسم مفهوما في الذهن فضلا عن تسمية مادية او
مقدارية ولنعد القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة من
حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثرة في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لكثرة عن
الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره في طبيعة انما لها الوحدة
المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء
واحد بالعدد وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة
السبب الذي هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة
ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك
اشخاص الناس فانها ليس من شان عدة موضوعاتها ان يتحد موضوع انسان
واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا
بالموضوع وليس حال كل قطعة من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها

والجملة

والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع اذ من شان موضوعاتها ان يتحد موضوعا
واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا واحدا لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا في جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام
وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير الواحد فهذه
الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام واما
ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له
بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم
قد يقبل زيادة في استقامته ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما
المستدير فاذ ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو
تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من هذه
الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير و
بعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساوات فهي
مناسبة ما مثل ان حال السفن عند الربان وحال المدينة من الملك واحد
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بها
بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحال
فليس الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض فنقول من راس انه اذا كانت الوحدة
اما ان يقال على اشياء هي كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد بالعدد وقد بينا
انا حصرنا اقسام الواحد بالعدد فلنمل الى الجنبة الاخرى فنقول واما الاشياء
الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لا نشارك بينهما في معنى
فاما ان يكون اتفاقهما في النسبة او في محمول غير النسبة واما في الموضوع والمحمول
اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا عليك من هذا الموضع

ان نعرف



ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد وانك تعرف مما قد عرفت انها اولى بالوحدة
وليست متساوية فيها فتعرف ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد المناسب
وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع
والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم ولكن من الناقص
والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود
لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر
شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل في تحقيق الوحدة والكثرة وابانة ان العدد عرض

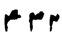
والذي يصعب علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك
انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة
فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد
مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا
فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا
الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع
يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الآحاد
فقد اوردنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة
واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ويكون
قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك هو انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر
علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا
اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان تكون الوحدة والكثرة
من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا
من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان فلا بد خيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة

بالعو

بالوحدة تعريفا عقليا وهناك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوايل
التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً يستعمل فيه المذهب
الخيالي ليومي الى معقول عندنا لانتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا
ان الوحدة هي الشئ الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة
الشئ المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر وليس هو في بينيته عليه
بسلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة
من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة
الكثرة انها مولفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات
كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليست الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل
ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه
كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات كذلك
ايضا ليست هي كثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء هي
احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد
كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج
تصورها النفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة والمساواة اما الجزء والقسمة
فانما يمكن تصورها بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح
لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد في حدها الكمية
فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد يفهم
هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه
بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعاني متصورة كلها او بعضها لذواتها
وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينبه عليها ويميز فقط فنقول الان ان الوحدة



اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون
جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كالفصل والجنس
البتة اذ لا دخول لها في تحقق ماهية جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد
علمت فلا يكون اذن قوله عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد
جوهرا والوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة و
ان كان كونه عرضا بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما يجوز ذلك اذا
اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الاخر اذ هو
موجود في الجوهر وليس كجزء منه لا يصح قوامه مفارقا له ولننظر الان في الوحدة
الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر
فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخلو اما ان تكون بحيث
ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا ينقسم او تكون هناك
طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود لذلك الوجود
لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك
الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في العرض لا محالة ثم في جوهر و
ان كان جوهرا فالوحدة لا يفارقه فهي موجودة فيه وجود ما في الموضوع وان كا
نت تفارقه فيكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر يصير اليه ويقارنه
اذا فرض وجودها مفارقة لجوهريته ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه ذلك الوحدة
لم تكن له وحدة وهذا محال او تكون له وحدة كانت ووحدة لحقت فتكون له وحدتان
لا وحدة فيكون جوهرين لا جوهرا واحدا لان ذلك الجوهر واحدان وهذا محال ايضا
فان كانت كل وحدة في جوهر آخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام جذعا
فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين وان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعا



فيكون الوحدة اثنوية هذا خلف فتبين ان الوحدة ليس من شانها ان يفارق الجوهر الذى

قوله فتبين ان الوحدة الخ انما قيد بالجوهر الذى هو فيه لان مطلق المفارقة [illegible]

هى فيه ويبتدى فنقول انه ان كانت الوحدة ليست مجردا انها لا ينقسم واخلاء الوحدة

قوله ثم يبتدى فنقول شروع فى بيان حال القسم الثانى وهو ان يكون الوجود الخاص نفس الوحدة كما قررنا [illegible]

لا موضوع لها فاذا فرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان يوجد

بذاتها كانت وجودا لا ينقسم مجردا ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة

وجودا جوهريا لا ينقسم اذ تمام ذلك الوجود لا فى موضوع فلا يكون للاعراض وحدة

قوله فلا يكون للاعراض لامتناع عروض [illegible]

بوجه من الوجوه وان كان للاعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر وتكون

الوحدة يقال عليها باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما تأليفه من وحدة

الاعراض ومن الاعداد ما تأليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان فى معنى الوجود

الذى لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة فى احدهما وجودا منقسما

وفى الاخرى ليس كذلك ولسنا نعنى بوحدة الاعراض او الجواهر ذلك حتى نعنى فى احدهما

قوله ولسنا نعنى عطف تفسير للنفى [illegible] وكلمة ذلك اشارة الى الوجود الذى لا ينقسم [illegible]

بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا فى ذلك المعنى فذلك المعنى هو

الوجود الغير المنقسم الذى اياه نعنى بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذى ذكرنا

قوله اعم من المعنى الذى اى المراد

قبيل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا

اى المعنى الذى ذكر قبيل الآن [illegible]

اذ ذلك كان يمكن ان يوجد مجردا وذلك المعنى الاعم ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس

قوله وذلك المعنى [illegible] اى المعنى المشترك الاعم الذى هو الوجود

يلزم انه اذا لم يكن عرضا لا يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به

العرض والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة

اعم من ذلك المعنى وكلا المعنيين فيها من حيث هى وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى

وذلك لا يفارق موضوعا ما والا صار ذلك المعنى الاخص فانه من المحال

ان تكون الوحدة وجودا غير منقسم فى الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان

يفارق فيكون جوهرا او عرضا لعرض وان يكون الوحدة مختلفة فى الجواهر والاعراض

فبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضى ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل



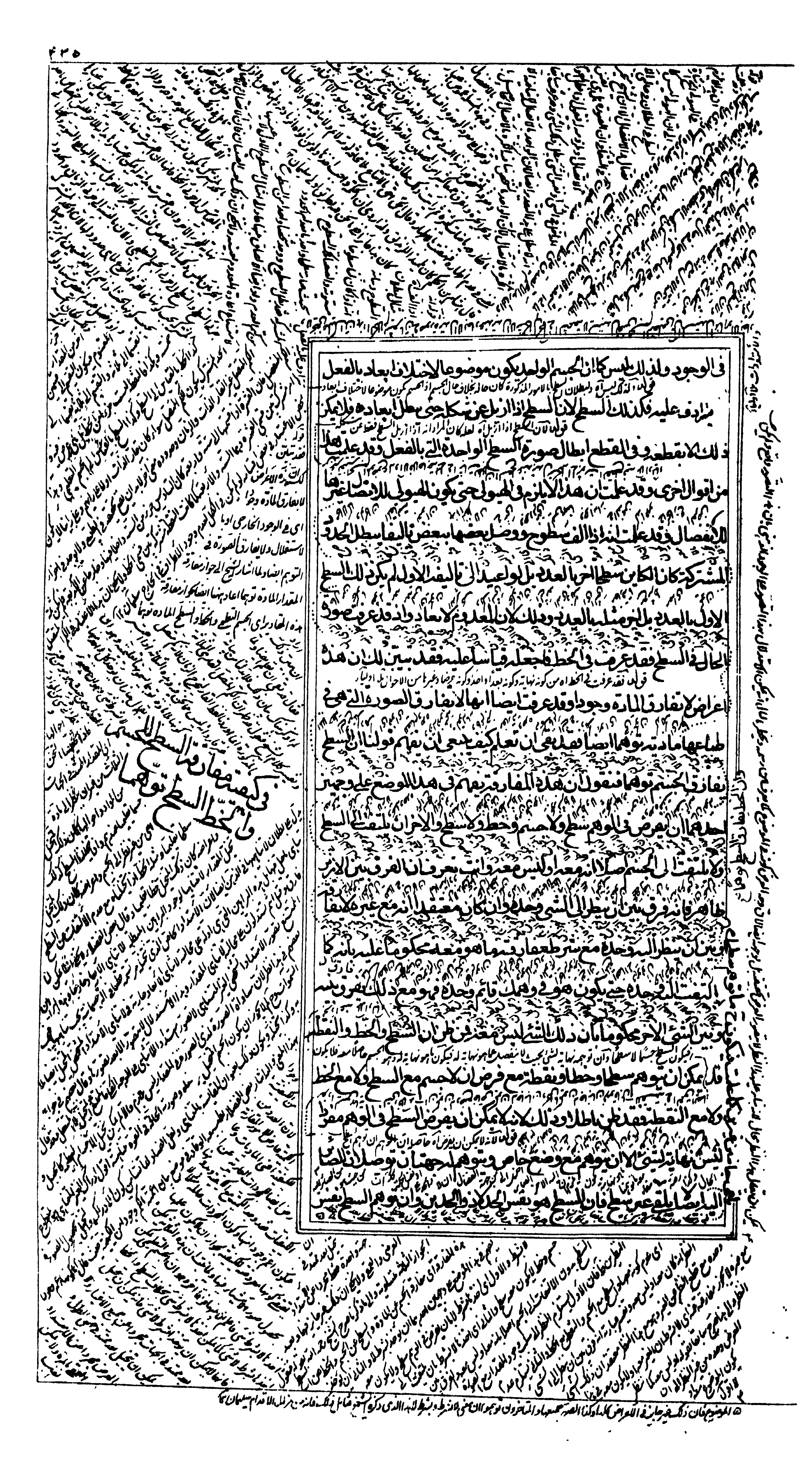
ان نقول ان هذه الوحدة اما ان لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعانى العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون للمعنى المحصل الوجود المتشخص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة فى حد جوهر او عرض بل نسبته لازم عام واذا اشرنا الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن التخصيص الذى يقارنه كاللونية التى فى البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول الذى هو معنى لازم عام مشتق الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

فصل فى ان المقادير اعراض

واما الكميات التى هى مقادير المتصلات اما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفت فى عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر الداخل فى مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه فهذا المقدار قد بان انه فى مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التى تتعلق بالمادة وتبقى فى المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق الصورة التى للمادة لانه مقدار الشىء الذى يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشىء كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذى هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا وكذا مرة او لا ينتهى المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا مخالف لكون الشىء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فى جسم وجسم واما انه يمسح بكذا وكذا مرة وانه لا يفنى مسحه بكذا البتة فقد يختلف فى جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة فى الوهم البتة لكنها هى والصورة تفارقان المادة فى الوهم واما السطح والخط فبالحرى ان يكون له



لعبار انه نهاية ولعبار انه مقدار وايضا للسطح العبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة وايضا انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا ابعاد بحسب اختلاف الاشكال فلنتامل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض بعدين فانما ذلك له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة فان كونه الشيء نهاية لقابل الثلثة من حيث هو نهاية له لذلك الا انه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وان كان مضافا لا يكون الا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف الذي هو مقولة الذي لا يجوز على ما بينا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى التي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكن من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه وقد قلنا انه ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما ان قلنا هذا في الطبيعيات فلنتامل هنا ان عرضت من هذه الجهة شبهة وايضا هو من حيث هو مقدار عرض وان كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان امر الى نفسه لم يكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك المعنى الى المقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى صورة وانت تعلم هذا بتامل الاصول واعلم ان السطح لعرض في نفسه ما يعرض في سطح في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطيع وقد يكون سطح الجسم سطحا فسطحا من حيث هو سطح بحيث مستديرة وقد علمت فيما سلف من الاوائل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والسطح



في الوجود ولذلك ليس كالجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل
مترادفة عليه فكذلك السطح لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى بطل ابعاده فلا يمكن
ذلك الا بقطع وفي القطع ابطال الصورة السطحية الواحدة التي بالفعل وقد علمت هذا
من اقوال اخرى وقد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون للهيولى اتصال غير
الانفصال وقد علمت انه اذا الف سطوح ووصل بعضها ببعض فانه يبطل الحدود
المشتركة كان الكائن سطحا آخر بالعدد بل لو اعيد الى التاليف الاول لم يكن ذلك السطح
الاول بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة
الحال في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه
اعراض لا تفارق المادة وجودا وقد عرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي
طباعها مادية توهما ايضا فقد بقي ان تعلم كيف ينبغي ان يفهم قولنا ان السطح
يفارق الجسم توهما فنقول ان هذه المفارقة يفهم في هذا الموضع على وجهين
احدهما ان يعرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والآخر ان يلتفت الى السطح
ولا يلتفت الى الجسم اصلا انه معه وليس معنى واحدا بل نعرف ان الفرق بين الامرين
ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده وان كان معتقدا انه مع غيره لا يفارقه
وبين ان ينظر اليه وحده مع شرط عدم ما هو معه محكوما عليه بانه كان
الى النفس وحده حتى يكون هو في الوهم قائما وحده فهو مع ذلك يفرق بينه
وبين الشيء الآخر محكوما بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط والنقطة
قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط
ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مفردا
ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان جهة يوصل منها الى ما
اليه وصل يلقى غير سطح فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحد وان توهم السطح نفس

وكيفية مفارقة السطح للجسم والخط للسطح توهّما



مبحث في ابطال ما قيل ان النقطة يرتسم منها الخط وكذا نظيرها

النهاية التي تلي جهة واحدة من حيث هو كذلك ونفس الجهة والحد على ان لا اتصال له من جهة اخرى كان ما هو نهاية متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بتحركها الخط فامر للتخيل ولا امكان وجود له لا لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها مماسة مستقلة فانا قد بينا ان ذلك ممكن فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تستقر كان لا يبقى الشيء بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة تبقى مبدأ خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينهما وبين اجزاء المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحدها كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك كيف تبقى ما هي مبدأ له رسما ثابتا بل انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان حركتها تكون لا محالة في شيء موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون تحرك النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ينظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يحاط بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية

مبحث في تحقيق ماهية الزاوية وبيان انها من اي مقولة من الاعراض

وان شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو هكذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني
كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وزاوية صغيرة
لنفسها الا بجوهر ما مقدار وان اوقعت على المعنى الثاني قلت ذلك لها بسبب
المقدار الذي هو فيه كالتربيع ولان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن
ان يفرض فيه اما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه
من يقول انه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاعل في الوهم بكليته نقطتيه حتى
احدثه حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول
وعرض بل لم يتحرك المحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث
سطح وانما تحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير
والسبب في هذا جهله بمعنى قولنا ان الشيء ثلثة ابعاد او بعدان حتى يكون جسما
او سطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي
ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شيء وقع من ذلك الانسان فيما لا يعنيه
وهذا الغافل يحير ان قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع او المستطيل
لا غير وليس كلامه فيما يهم فضل شغل به فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض
وانها ليست مبادي للاجسام انما الغلط في ذلك انما عرض لمن عرفته واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي انه لا مقدار خارجا
من هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قار الحاصل الوجود
بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان
قارا فهو المقدار فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه
اذ ليس يمكن ان يفرض فيه فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسم واما ان يفرض فيه بعدان
فقط واما ان يكون ذا بعد فقط اذ كل متصل فله بعد ما بالفعل او بالقوة ولما

كان

كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة فالكميات المتصلة لذاتها اربعة وقد يقال للاشياء الاخر انها كميات متصلة وليست كذلك اما المكان فهو السطح واما الثقل والخفة فانهما يوجبان حركات هي مقادير في الازمنة والامكنة وليس لهما في انفسهما ان يتجزأ بجزء بعد بعد او ان يقابل بالمساواة والتفاوت بان يفرض لهما حد ينطبق على حد ما يجانسه حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الحد الاخر فيساوي او يختلف فلا يساوي بل يتفاوت فانا نعني بالمساواة والتفاوت المعرفين للمقدار هذا المعنى واما التجزية التي تعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل نصف ثقل فان ذلك لانه يتحرك في الزمان نصف المسافة او في المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم الى السفل في الحركة يلزم معها ان يحرك الاصغر الى العلو او امرا ما يجري هذا المجرى فهو كالحرارة التي تكون ضعف الحرارة لا لاجل انها تفعل في الضعف ولا لانها في ضعف الجسم بل كان للتشابه في الحرارة وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير فان هذه اعراض ايضا تلحق الكميات من باب المضاف وانت قد حصلت الكلام في جميع هذه في موضع اخر فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح ان يكون واحدا عادا ويكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية

فصل في تحقيق ماهية العدد وتحديد انواعه وبيان اوائله

وبالحري ان نتحقق ههنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف يجب ان يتصور حالها ووجودها فقد انتقلنا عن الى الكميات المتصلة مستحقين لان غرضنا كان يوجب ذلك فنقول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاشياء قائما بنفسه الا في الذهن فكل ما يثبت وجوده على نحو الواحد



فيه اشارات الى الفرق بين مجموع الاجزاء وبين مجموع الآحاد

واما ان يكون في الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكون له خاصية الاولية او التركيبية او التامية او الزائد او الناقصية او المربعية او المكعبية او الصم وسائر الاشكال التي لها فاذن لكل من الاعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور منها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا يجتمع في وحدة حتى يقال انه مجموع احاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وليس بعجب ان يكون الشيء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا او الثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ما هو وبالخواص التي للعشرة واما الكثرة فليس له فيها الا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تنقسم في العشرة الى عشرتين لكل واحدة منهما خواص العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة ليس الا هو تسعة وواحدة او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد كذلك حتى ينتهي الى العشرة فان قولك العشرة تسعة وواحدة قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد فيكون كانك قلت العشرة اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه الصفتان المعطوفة احديهما على الاخرى فيكون كانك قلت واحد العشرة تسعة وايضا واحد فان لم ترد بالعطف تعريفا بل عنيت ما يقال ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك الحيوان الذي هو الناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحد وهذا ايضا مستحيل فان عنيت ان العشرة تسعة مع واحد وكان مرادك ان العشرة هي التسعة التي يكون مع واحد حتى ان كان التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد اخطأت ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شيء كان معها فانها تكون تسعة ولا

تكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة التسعة بل الموصوف بها فيكون كانك

ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فتلك ايضا هي خطاء بل هذا

كله مجاز من اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار

منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد

اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد

من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم

ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير

الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة

لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى

من الاخر وهو بما هو عشرة مهية واحدة وما يدل على مهيته من حيث هي واحدة

حدود مختلفة فاذا كان كل تحديد ليس بهذا ولا بذاك بل بما قلنا ويكون اذا

كان ذلك فقد كان لها التراكيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة

وسبعة لانها لذلك توابعا فيكون هذه رسوما على ان تحديد الخمسة

محوج الى تحديد الخمسة فيحل ذلك كله الى الاحاد وح يكون مفهوم قولنا ان العشرة

من خمسة وخمسة هو مفهوم من قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني

اذ لكنت تلحظ تلك الاحاد فاما اذا لحظ صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان

كل ذلك اعتبارا غير الاخر وليس الذات الواحدة حقايق مختلفة المفهومات بل

انما تتكثر لوازمها وعوارضها ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان

ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث احاده مما

يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار الى الرسوم من الواجب مما يجب ان يبحث عنه من حال

العدد حال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لان

الاثنوه هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس

بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة مركبة

من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلو ان كان عددا اما ان يكون مركبا

او لا يكون والا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها

نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه

فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها الانفصال فيها الى

وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ

الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك الاكثر والازيد من وحدة واحدة

وقد جرت عادتهم بذلك السدلا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد

ليس بعدد ثم افرض عليهم ان يدأبوا في طلب زوج ليس بعدد اذ وجدوا فردا ليس بعدد

ليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عدد

من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما

فيه انفصال يوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد

واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد وقلة الاثنوة ليست مما يقال انها قليلة

بالقياس الى العدد وليس ذا لم الاثنوة اكثر من شيء بحيث للثان لا يكون قلتها

بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون

له اضافة اخرى الى شيء اخر يقارن تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشيا

يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كانه قليل بالقياس

الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء اخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض لشيء

يعرض له معها الكثرة كانه ليس اذا كان شيء هو مالك ومملوك يجب ان لا يكون

شيء مالكا وحده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده فانه

ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان لمشيئا هو ايضا عنده كثير بل لاجل الشيء
الذي له القلة بالقياس الى الكثير فالاثنوة هي القلة الاولية اما قلة فبالقياس الى
كل عدد لانها تنقص عن كل عدد واما الاولية فلانها ليست بكثير عند عدد واذا
قيس الاثنوة الى شيء اخر لا تكون قليلة والكثرة يفهم منها معنيان احدهما
ان يكون الشيء فيه من الاحاد فوق واحد وحده هذا ليس بالقياس الى شيء البتة
والاخر ان يكون الشيء فيه ما في شيء اخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس
وكذلك العظم والطول والعرض فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشيء
مع مبدئه الذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد
بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب
ان نحقق القول في هذا

فصل في تقابل الوحدة والكثرة

وبالحري ان نتامل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا
على اصناف اربعة وقد تحققون ذلك وستحقق بعد ايضا ان صورة التقابل توجب
ان يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان
يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة ولان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان
يقول ان الوحدة والكثرة هذا شانهما فانه ليس يجب ان يقال ان الضد يبطل
الضد كيف كان بل ان يقال ان الضد يبطل الضد بان يحل الموضوع له
للكثرة على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة سوا فنقول
في جواب هذا الانسان ان الكثرة كانها انما تحصل بالوحدة وكذلك الكثرة انما
تبطل ببطلان وحدانيتها ولا تبطل الكثرة التي لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض
لوحدانيتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان يبطل معها ببطلان وحدانيتها فيكو

الوحدة

الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس القصد الاولى ان يبطلها بل انما تبطل الاولى الوحدة
التى للكثرة عن حالها بالفعل الى ان تصير بالقوة فيلزم ان لا يكون الكثرة فاذن الوحدة
انما تبطل الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة تعرض لها سبب يبطل
بان يجب تشعيب هذه الوحدة وذلك ابطال سطوح فان كان لاجل هذه
هذه المعاقبة التى على موضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان
يكون الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال
الحرارة البرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى يبطلها فما
ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاخرى ان يبطل اجزء موضوع
واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفى فى
شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل
يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان
احدهما ان يقوم بالاخر للخلاف الذى فيهما وان يكون تنافيهما اوليا ثم
لقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا فان شرط التضاد
ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس لوحدة بعينها و
كثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون
يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ثم لا يخفى عليك ان تعلم مما
سلف التحقيق هذا وما فيه مما عليه فليرتقب ظهور بيان ان التقابل
الذى بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد فلننظر هل التقابل الصورة
والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شئ من شانه
ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما مضى لك من العكس

ابطال تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة

فيه موضوع الوحدة والكثرة الشخصية لا يجوز ان يكون واحدا بالتشخص

في بيان عدم تقابل العدم والملكة بين الوحدة والكثرة

ان تتحمل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه ان يتكثر وان تتحمل وجها
اخر يجعل به الكثرة عدم الوحدة فى اشياء فى طبيعتها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز
ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو
المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو ان لا يكون ذلك الشئ الذى
هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل و
يحد بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة وجعلوها
هى المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة الصورة والخير والفرد والواحد والنهاية
واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وفى حيز العدم
مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك و
المنحنى والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الملكة
هى الوحدة ونجعل الكثرة هى العدم اما اولا فانا هو ذا نحد الوحدة بعدم الانقسام
او عدم الجزء بالفعل ونأخذ الانقسام والتجزى فى حد الكثرة وقد ذكرنا فى هذا واما
ثانيا فان الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها وكيف يكون مبدأ الملكة موجودة
فى العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات يجتمع وكذلك ان كانت الملكة هى
الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من عدمها فليس يجوز ان نجعل المقابلة بينهما
مقابلة العدم والملكة وانه لا نحو هذا فلا يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هى
مقابلة التناقض لان ما كان فى ذلك من الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا
الاعتبار وما كان منه فى الامور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس
هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض فى ذلك من المحال
ما يعرض فيما قلنا فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل التضايف فنقول ليس يمكن ان
يقال ان بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل التضايف وذلك لان الكثرة ليس انما تعقل

بيان عدم تقابل التناقض والتضايف بين الكثرة والوحدة

في اثبات التقابل بالعرض بين الوحدة والكثرة

مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما
انما هي كثرة بسبب الوحدة وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون الا بشئ
وبين ما لا يقال مهيته الا بالقياس الى شئ بل انما يحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انها
من الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها كثرة و
الاضافة لها انما هي من حيث هي معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة
ثم لو كانت من المضاف كما يقال مهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال مهية الوحدة بالقياس
الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين ولكانا متكافئين في الوجود من حيث هذه
وحدة وتلك كثرة وليس الامر كذلك واذ قد بان لك جميع هذا فبالحري ان نحكم
ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هي
مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشئ وحدة وكونه مكيالا
شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة يعرض لها ان يكون مكيالا الا انها يعرض ان يكون
علة ثم الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد لها ان تكون مكيالا لكن الواحد
في كل شئ ومكياله هو من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي العروض عرض وفي المجسمات
مجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات حركة وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ
وفي الحروف حرف ويجتهد ان يجعل الواحد في كل شئ اصغر ما يمكن ليكون التفاوت
فيه اقل ما يكون فبعض الاشيا يكون واحدة مفترضا بالطبع مثل جوزة وبطيخة وفي
بعضها يفرض فيه واحد بالوضع فاذا دل على ذلك الواحد لحد اكثر من الواحد وما
منه لم يؤخذ واحدا بل يجعل الواحد هذا الفرض بتمامه ويجعل هذا الواحد من اظهر
الاشيا في ذلك الجنس فالواحد مثلا في الاطوال الشبر وفي العروض مثلا الشبر في شبر
وفي المجسمات شبر في شبر في شبر وفي الحركات حركة متقدرة معلومة ولا يوجد حركة بهذه الصفة
عامة للجميع الا الحركات المتقدرة بالطبع وخصوصا التي لا تختلف بل هي متشابهة متفقة

الواحد من كل شئ

فيبقى واحدة في كل تقدير وخصوصا التي هي اقل مقدار حركة فالاقل مقدار حركة
هو الاقل زمانا وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جدا المضبوط قدرها الا الدور
لا يزاد عليه فيه ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجدده الى
الحين بل في كل يوم وليلة تتم دورة قريبة الى الوجود والتحديد لكن تجزيئا ايضا حركات
الساعات فيكون حركة ساعة واحدة مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها
مكيال الازمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستعمل
وغير واقع موقع الفرض الاول واما في الاثقال فيفرض ايضا ثقل درهم ودينار
واحد ايضا وفي ابعاد الموسيقى اتخاذ النغمة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من
الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف فالمصوت المقصور والحرف الساكن ومقطع مقصور
وليس يجب ان تكون كل واحد من هذه الاوضاع واقعا بالطبع بل قد يقع بالفرض
ويمكن ان يفرض الواحد من كل باب ما هو انقص وازيد مما فرض ووقع فليس يجب
اذا كان في هذه الاشياء واحد منه مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس
فانه يجوز ان يكون الاخر مباينا الكل لما كيل به ولا يهيهنا خطا مباينا لخط وسطح مباين
لسطح وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم تباين جسما وسطحا وخطا
فكذلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل ايضا تباين الزمان
والثقل ايضا ويجوز ان يكون لهذا الذي يباين ذلك مباين غير ذلك وقد علمت جميع ذلك
في صناعة التعاليم واذا كان كذلك فيكون الواحدات التي تعرض لكل جنس من هذه كثيرة
ويكاد ان لا يتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فيكون اشياء يكال بها لا يتناهى
لان يكال بها ولما كان المكيال يعرف به المكيل عد العلم والحس كالمكاييل للاشياء فانهما
تعلم بهما وقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شيء لان العلم والحس بهما يكيل كل شيء
وبالحري ان يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس دون ان يكون ذلك اصلا له

فقد يقع

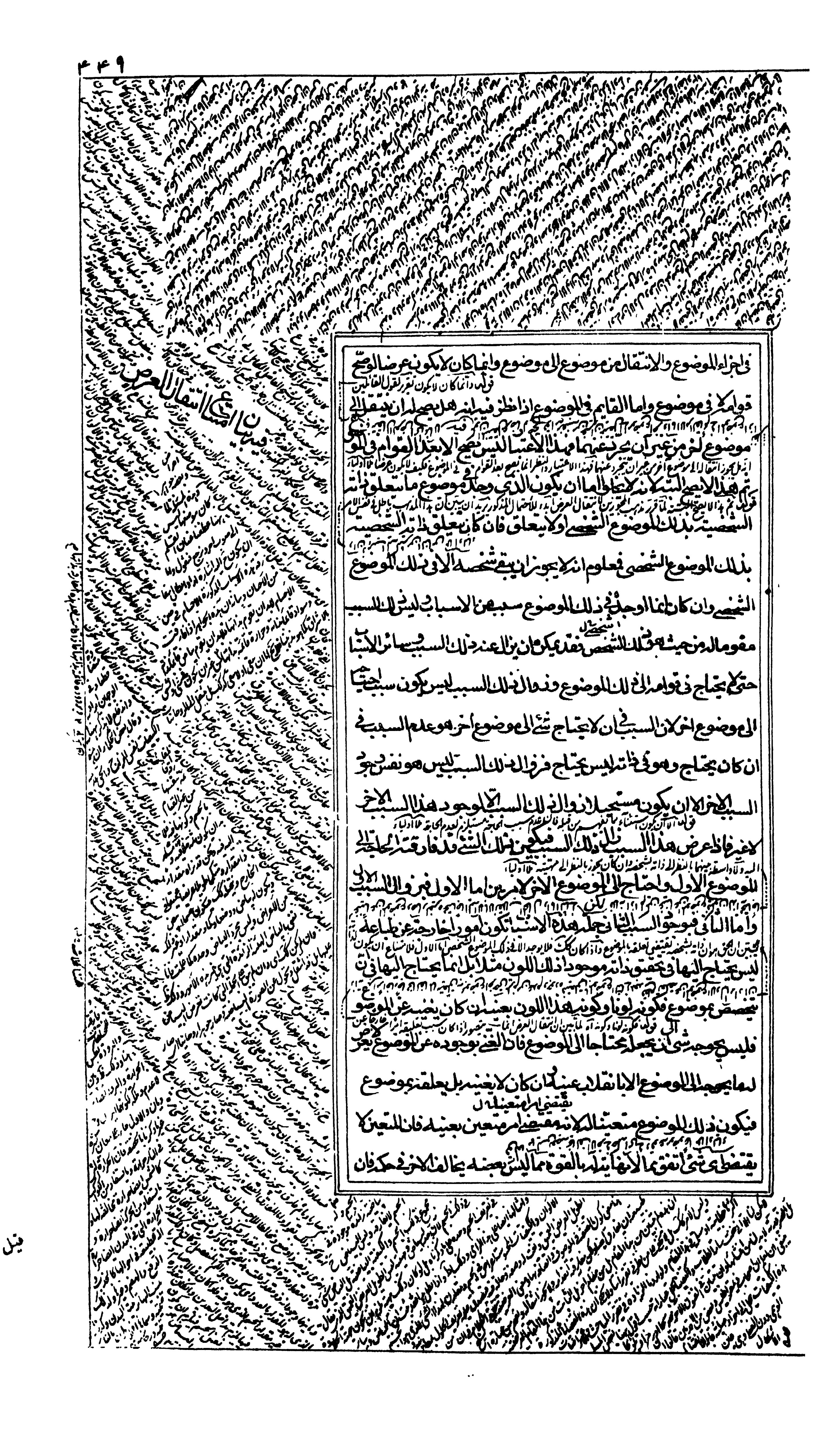
في تقابل الاعظم والاصغر والمساواة

قد يقع ان يكال للكيال ايضا بالمكيل وهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان لان المساوي فان المساوي يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم الا متخالفين وكذلك المساوي والاصغر اما الاعظم والاصغر فانهما ان تقابلا فمن التضايف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوي مضايفا لاحدهما بل لما هو مساويه ويظن انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو موجود فان هذا قد علمته في موضع اخر فاذا كان الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليست مقابلته الاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوي وهو عدمه مما شانه ان يكون فيه المساواة وليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل واشياء لا تقدير لها بل في اشياء لها تقدير وكثرة فالمساوي انما يقابل عدمه هو اللامساواة لكن اللامساواة تلزم هذين اعني الاعظم والاصغر كالجنس ليست على جنس بل على انه لازم لكل واحد منهما فان ولكل واحد منهما هو عظيم والعظيمية معنى وجودي يلزمه فعل العدم والاخر صغير والصغيرية من تلك الحيثية كذلك

فصل في ان الكيفيات اعراض

ونتكلم الان في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخر ونقضنا مشاغبات من تمارى في ذلك لكنه انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام وتسري فيها فاللون عنده جوهر والحرارة كذلك وكل واحد من هذه الاجناس عنده بهذه المنزلة وليس يقنعه ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل ياخذ يتفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه يبعد عنه لا يوجد هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله وليس الماء بذلك عرضا بل الماء جوهر له

ان يفارق بجوهر آخر لا آفة فارقت مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه لانها فارقت وهي لصغرها لا يدركها الحس مفارقة مفترقة ويقول بعضهم انها قد لا يمكن فما اخرى ان نبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ان تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر غير جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف منها اجسام وهذا محال الذي يجري في تعليمنا فليس بالممكن ان يؤلف منها جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجوده بالمقارنة للاجسام او السريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع و كل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد بين ذلك فيكون وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من هذه الجواهر من شأنه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات له اذ ليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية بنفسه فليست الا اعراضا فانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق اجساما فاما ان يكون مفارقة تنتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد فان كانت اذا لم يوجد في جسم وكانت فيه فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الآخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياض الجسم بماسه او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم بعد وهو غير مقارن جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكون فقد فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه من حرارة نفسه فيبرد هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال يبطل عرضية انكثير من الناس جوزوا في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال



فيه بيان امتناع انتقال العرض

في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضا الوضع

قوله وانما كان لا يكون تقرير لقول القائلين

قوامه لا في موضوع واما القائم في الموضوع اذا نظر فيه انه هل يصح له ان ينتقل الى

موضوع آخر من غير ان يتجرد عنهما فهذا الاعتبار ليس يصح الا بعد القوام في الموضوع

ثم هذا لا يصح البتة لانه لا يخلو اما ان يكون الذي وجد موضوع ما يتعلق ذاته

السخصية بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته الشخصية

بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع

الشخصي وان كان انما اوجد في ذلك الموضوع بسبب من الاسباب ليس ذلك السبب

مقوما له من حيث هو في ذلك الشخص فقد يمكن ان يزال عنه ذلك السبب وسائر الاسباب

حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع ونزوال ذلك السبب ليس يكون سببا محتاجا

الى موضوع آخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء الى موضوع آخر هو عدم السبب في

ان كان يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود

السبب الآخر الا ان يكون مستحيلا زوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الآخر

لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون ذلك الشيء قد فارق الحاجة الى

الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر لامرين اما الاول فبزوال السبب الاول

واما الثاني فبوجود السبب الثاني لكن هذه الاسباب تكون امورا خارجة عن طباعه

ليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجود ذلك اللون مثلا بل انما يحتاج اليها في ان

يتخصص بموضوع فكونه لونا وكونه هذا اللون بعينه ان كان يغنيه عن الموضوع

فليس يوجب شيء ان يجعله محتاجا الى الموضوع فان الغني بوجوده عن الموضوع يعرض

له ما يوجب الحاجة الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا يغنيه بل يعلقه بموضوع

يقتضي امر متعين له

فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه مقتضى امر متعين بعينه فان المتعين لا

يقتضي شيئا تقوم الا انها بالقوة مما ليس بعينه يخالف الآخر في حكم فان

فيه ان الانقلاب بعضه ممكن وبعضه محال

قيل فكيف يقتضي الواحد المعين فيقال يقتضي الذي يتعلق بصحة وجوده ولا يتعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غني عن الموضوع واما مقيم على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد تلزمنا عن ذكره عدة بحث ان يخرج منها فان انقلاب العين نعني به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شيء في الثاني فانه ان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والاخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني بل انما نعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني وذلك لانه يبقى من الاول شيء في الثاني فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا في مسئلتنا فيكون في اللونية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون هذا الذي بطل هو الذي صار به الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا فيها ونرجع فنقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا اخر بنفسه فلا يخلو اما ان يكون بحيث اليه الاشارة ويكون البياض الذي من شانه ان يدرك الآن يعجز عن ادراكه للقلة الفاحشة ويكون على الجملة التي تعرف البياض عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجود حتى يكون فيه مشار اليه وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له في ذاته مقدار يكون لا القليل منه محسوسا فانا لا نتخيل بياضا الا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا كان له مقدار ووضع وزيادة هو هيئة البياض كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة التي كان يعرف البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا روحانيا فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياض على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة اخرى بصورة اخرى روحانية فيكون ذلك انما نعرفه بياضا فقد

ذوات الصور. واما المفارق العقلي فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان يتمثل
هذا الشيء مرة لونا ذا وضع ومخالطا للاجسام واما ان جعل جاعل البياض شيئا
في نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه مقدار فان كان
مقداره غير المداخل لمقدار الجسم الذي هو فيه فاذا كان في الاجسام وساريا
فيها فيكون قد دخل بعد في بعد وان كان هو بنفس الجسم متحيزا فيكون الامر قد
عاد الى ان الشيء الذي هو البياض جسم وليس بياضا فيكون البياضية موجودة في
ذلك الجسم الا انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شيء
في ذلك الجسم انه هذا البياض فهيئته ليست هيئة الطويل العريض العميق بل يكون
هيئة الطويل العريض العميق حالا او ما ايضا على هذا الراي فيكون البياض مقارنا
لهذا الشيء ناعتا له وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارق
وليس جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة
عرضا الا انه لا يتم فيه الكلام في انه من طبيعته ان يفارق ايضا فقد تبين ان الكيفيات
التي هي المحسوسة اعراض وهذا مسلم للطبيعيين واما الاستعدادية فامرها او
واما التي تتعلق بالنفس وذوات الانفس فقد تبين في الطبيعيات انها اعراض فهو
في الاجساد ذوات الانفس يتبين كلمنا في احوال النفس **فصل في العلم وانه عرض**

واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض
اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر
لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او
نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان

ان يكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع اى ان هذه الماهية هى معقول عن امر
وجودة فى الاعيان ان يكون لا فى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة
فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لا فى موضوع
بل حده انه سواء كان فى العقل او لم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قلنا نريد بالعين التى اذا حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كل ماهيتها انها كمال ما بالقوة ليست
فى العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون فى العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا
حتى تصير ماهيتها محركة للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو انها
ماهية تكون فى الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف كونها فى الاعيان وكونها فى
العقل فانه فى كليهما ماهية توجد فى الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية
تكون كمالا بالقوة فى الاين مثلا لكل شى توجد فيه ثم وجدت فى النفس لا
كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المقناطيس حقيقته
انه حجر يجذب الحديد واذا وجد مقارنا لجسم كف الانسان ولم يجذبه وجد
مقارنا لجسم حديد ما فانه لم يجب ان يقال انه يختلف بالحقيقة فى الكف
والحديد بل هو فى كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب
الحديد فانه اذا كان فى الكف ايضا كان بهذه الصورة واذا كان عند الحديد ايضا
كان بتلك الصفة فكذلك حال الماهيات الاشياء فى العقل والحركة فى العقل ايضا
بهذه الصفة وليس اذا كانت فى العقل فى موضوع فقد بطل ان يكون فى العقل
ليست ماهية ما فى الاعيان ليست فى موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر ماهية لا تكون
فى موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلوم ما فنقول ما قلنا انه لا يكون فى
موضوع فى الاعيان اصلا فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا

العقل الجوهرية والوجود العينى

وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شيء توجد
في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و
وفيها لا يحتاج الى الموضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهيات تصير عرضا
اي يكون موجودا في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر
المفارقة ايضا كذلك يكون حالها في ان يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول منها
لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها
معقولة هو انها تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة و
علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج اليه من العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها
يكون من كل جهة هي او مثالها او فانا لسنا نحتاج الى وجود المعقول منها الا ان
يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا تصير نفسها صورة لنفس
انسان ولو صارت كذلك لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وقد استكمل
شيء بالفعل ولكانت تصير كذلك لنفس واحد هو شيء النفوس الاخرى ليس لها
الشيء الذي يعقل اذ قد استبد بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد
يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان تكون هي بعينها منطبعة في تلك
المادة وفي اخرى فهو محال نعلمها بادنى تامل وقد اشرنا الى المحال في ذلك
عند كلامنا في النفس وسنوضح من بعد الخوض في ابانة ذلك فاذن يكون الاشياء
انما تحصل في العقول البشرية معانيها مهياتها لا ذواتها ويكون حكمها حكم سائر المعقو
لات من الجواهر الا في شيء واحد هو ان تلك تحتاج الى التقشير حتى تجرد منها معنى
معقول وهذا لا يحتاج الى شيء غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس و
هذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما نذهب اليه فنقول
ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات

فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس فما كان من اشياء
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان تنشأ فينا
عنها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صورا مفارقة وتعليمية مفارقة فانما كان
علمنا بها انما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها توجد لنا منتقلة الينا فقد بينا
بطلان هذا في مواضع من الوجود ومنها الناهي الآثار الحاكية لها لا محالة وهي
علمنا وذلك انها اما ان تحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة
حصولها في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا ولانها آثار في النفس
لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال تلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية
فيكون ما لا موضوع له مشتركا نوعيا بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في
النفس

فصل في الكيفيات التي في الكميات واثباتها

هذا الفصل يليق بالطبيعيات
وقد يتوجه بنحو ما من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه
كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات واما التي في العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب
اما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التي
تعرض لهذه المقادير فليس وجودها بينا فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان
يبرهن على وجودها لان سائر الاشياء انما تبين له بوضع وجود الدائرة فان
المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع وكذلك سائر الاشكال
واما الكرة فانما يصح وجودها اذا دار دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة
اذا تحرك خط الى خط يلزم فيها مركز ملحظا مستقيما طرفيه مركز بها في اول الوضع
نزوما على الاستقامة والمخروط اذا تحرك مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة



حافظا بطرفي ذلك الضلع مركز الدائرة ودايرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تأليف الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان يبين وجود الدائرة واما عرضيتها فظاهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على مذهب من يركب المقادير من اجزاء لا تتجزى فيمكن ان يثبت عليه ايضا وجود الدائرة من اصوله ثم ينقض بوجود الدائرة جزء الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضنا دائرة على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دايرة في الحقيقة بل كان المحيط مضرسا وكلما اذا فرض فيها جزء على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد يكون عندهم مركزا في الحس ويجعل المفروض مركزا في الحس طرف خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزى فانه يلصق بطرفه الآخر جزء الذي عند المحيط ثم ازيل وضعه ولصق الجزء الذي يلي الجزء الذي من المحيط الذي عنه ابتداؤه وطابقه سائر الخط اولا فطوفه برأس المحيط الستة مطابقته مماسة او موازاة الى جهة المركز فان طابق فذلك الغرض وان لم يطابق بل تشعب فيمكن ان يتم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هذا الجزء مزيلا لا بان يزاد ويزيل وان نقص وان نقص بان التم وزاد بالحاقه فهو منقسم لا محالة وفرض غير منقسم فاذا فعل بجزء جزء تمت الدائرة ثم كان في سطحها اتصال فيما بين اجزائه وان كانت موضوعة في فرج داخلة تلك الاجزاء الفرج ليسد بها الخلل من السطح كلها وان كانت لا تدخل الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن منقسمة اذ الذي يملأ الفرج اقل حجما منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يمكن فصله ولئن لم تكن موضوعة في فرج انيلت عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان قال قائل انه اذا طوبق بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكن التطبيق بمماسة ولا بموازاة مع المركزي والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول ارايت لو اعدمت هذه الاجزاء كلها او

بقي الذي في المركز الذي في المحيط اهل كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط اذا لم يجوز ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل اخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها يتم هذه الاستقامة في الخلأ الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلأ استقامة وبين جزئين اخرين لا يكون وهذا شطط ممن يتكلفه ويجوز القول به فلا ضير فانما يبيع عقله بثمن بخس فان البديهة الصحيحة تشهد ان بين كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة يملأها من الملأ اقصر من الملأ او اقصر بعد في الملأ وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرف مستقيم فهنا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت معدومة وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم الذي هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت تصوره على ان الاجزاء التي لا يتجزى منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قانون القائلين به اذا صحت دائرة صحت الاشكال الهندسية فيبطل الجزء ويعلم من ذلك ان كل خط مستقيم ينقسم بقسمين متساويين وان قطر الاشكال المربعة يباين ضلعا وما اشبه ذلك فالخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مؤلف من اجزاء لا يتجزى يشارك كل خط وهذا خلاف ما برهن عليه بعد وضع الدائرة وكذلك اشياء اخرى غير هذا واما اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه واما الاستقامة وجود محاذاة بين طرفي خط اذا لم يكن المتحرك لم يكن حايلا فان فارقه كان حايلا عاد لا فذلك امر لا يمكن دفعه فنقول قد تبين في الطبيعيات من وجود الدائرة وذلك لانه تبين لنا ان جسما بسيطا وتبين ان كل جسم بسيط فله شكل طبيعي وتبين ان شكل الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه ولا شكل شيء

برهان ثاني



من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو
الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط
او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض بسطح آخر او خط آخر ان يكون
وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا
الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الآخر او موضوعا
وضعا كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا وضعا يوضع على في
موضعه او موازيا ويمكن بجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع
آخر يقاطعه والكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامة ولم تكن
استدارة لم يمكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة
في الطول ثم اجتزاء الرجوعات كانت ذاهبة في السمك راجعة كيف كانت او
ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض
على واسطة الخط او السطح في تحريكها خطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم
بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاقسام بالفعل بعينه
بل يجب آخر الامر ان يتفق حركة على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين فيها
من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والآخر ينتقل وذلك على الدوران وكلاهما
ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والآخر اسرع فيكون الطرفان
او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان
يضعف الى التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك في الطريقة
الاولى يناقضه ولنا ايضا ان نفرض جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الآخر
نجعله قائما على سطح مسطح مماسا بالطرف الاخف حتى يقوم قائما عليه فكانت
تعلم ان قيامه لنا عدل ميله الى الجهات مما يستمر وانه اذا اميل جهة فزال الذ

حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنيا ما كيف تكون فلنفرض نقطة في الراس المماس

للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة في موضوعها

فيكون كل نقطة نفرضها في راس ذلك الجسم فقد فعلت دائرة واما ان يكون

مع حركة هذا الطرف الى السفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل

واحد من الطرفين دائرة ومركزهما النقطة المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط

واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا

منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على سبيل المحاذاة فمحال ان ينجر النقطة على

السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست

بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها

الى تلك الجهة بل انما تدفعها على حفظ الاتصال بدفعها على خلاف حركتها و

ثقلتها اليمكن ان ينزل هي كان العالية منها اذ هي اثقل بطل حركة اسرع و

المتوسطة ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي الى

ان يشيل السافل حتى ينحدر فيكون حينئذ الجسم منقسما الى قسمين جزء يميل الى

العلو وقسر الاخر جزء يميل الى السفل طبعا وبينهما ما هو حد مركز للحركتين وقد خرج منه

خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم نزول فهو الى فوق

وان لم تزل عنه فوجود الدائرة اصح فاذا ثبتت الدائرة ثبت المنحنى لانه اذا ثبت الدائرة

ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز دوران احد ضلعي القائمة على

الزاوية فصح المخروط فان فصل المخروط بسطح محاذ فصح قطع منحن **فصل ١٠**

في المضاف واما القول في المضاف وبيان كيف يجب ان يتحقق ماهية المضاف

وحدهما فالذي قد بيناه في المنطق كاف لمن تممه وفيما انه اذا فرض للاضافة

وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل



دائماً الى شئ فانه لا اضافة الا وهو عارض ولا بد من معروض هو الجوهر مثل
الاب والابن وللكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف
مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي والموازي و
المطابق والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه محدد ومحقق
كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق كالكثير الاضعاف
والكل والجزء ومنه ما ليس محقق بوجه مثل الزايد والناقص والبعض والجملة
وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو
ازيد بالقياس الى زايد ايضا مقيس الى ناقص ومن المضاف ما هو في الكيف
فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف
في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافي
اضافة وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة
ويكاد يكون للمضافات في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما
في القوة مثل الغالب والمغلوب والقاهر والمقهور والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال
كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم و
المعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا انضبط تقديره وتحديده لكن المضافات قد
تنحصر من جهة فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى شيء آخر من الاشياء
التي لها استقرار في المضاف حتى تعرض لاجله لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر
فليس في المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر اصار به مضافا بالتيامن الا نفس التيامن
وربما كان في كل واحد امر يحتاج الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به مضافا

الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة هي التي جعلته معشوقا للعاشقة وربما كانت هذه الصفة في احد الجهتين دون الاخرى مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الاخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء اخر انما صار مضافا لانه حصل في ذلك الاخر شيء هو العلم والذي بقي لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد و بالموضوع موجود بين شيئين لم اعتبار ان كما ظن بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين خاصية في اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فان لوصفه في نفسه بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه بالقياس اليه وهذا بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته للابوة وهي وصف وجوده في الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس الى شيء اخر فهو في الاب وليس كونه بالقياس الى الاخر هو كونه في الاخر فان الابوة ليست في الابن والا لكانت وصفا له يشتق له منه الاسم بل الابوة في الاب كذلك ايضا حال الابن بالقياس الى الاب فليس ههنا شيء واحد البتة هو في كليهما فليس ههنا الا ابوة او بنوة واما الموضوع للابوة والبنوة فليس يعرفها ولا لهما اسم فان كان لك كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الاخر فهذا كالكون كل واحد من الققنس والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر يجعله واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى الاخر فهو له لا الواحد لا للاخر لكنه بالقياس الى الاخر فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك فاعرف الحال في سائر المضافات التي لا اختلاف فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان لاحد الاخوين حالة بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حالة بالقياس الى الاول وكانت الحالتان من نوع واحد حسبتا شخصا واحدا وليس كذلك فان للاول اخوة الثاني

ابطال ما ظن ان الاخوة صفة واحدة قائمة بالاخوين

اوله



اى لم وصف لخو الثانى ذلك الوصف ولكن بالقياس الى الثانى وليس فى ذلك وصف

الثانى بالعدد بل بالنوع كالو كان الثانى ابيض والاول ابيض بل الثانى ايضا اخ لهذا

الاول لان له حالة فى ذاته مقولة بالقياس الى الاول وكل المناسبة فى التناسب فان

كل واحد منهما مناسب لصاحبه بان له مناسبة التى لا تكون الا بالقياس الى الآخر فكلا

الاخوة مثله فلا يظنن ان بينهما عرضا واحدا يكون فى محلين حتى يحتاج ان يبعد

من ذلك فى جعل العرض شيئا مشككا كالفاعل ضعيف لتمييز الاشد اهتماما

فها معرفتنا هل الاضافة فى نفسها موجودة فى الاعيان او امر متصور فى العقل

ويكون كثير من الاحوال التى تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل فى العقل امور

لم يكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون محمول

وموضوع واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث

ايضا فى النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شئ موجود فى الاعيان

واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا فى الوجود اب ذلك وان ذلك فى الوجود ابن هذا

عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس

للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء فى نفسها فوق الارض

والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا مثل هذه الاشياء التى اومأنا

اليها تكون للاشياء وان لم تدرك فقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة

موجودة فى الاشياء لوجب من ذلك ان لا تنتهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب

والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما

فمن حيث الابوة للاب فهى عارضة له والاب معروض لها فهى مضافة وكذلك البنوة

فههنا اذن علاقة الابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التى بين

الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون

الاحتجاج على وجود الاضافة فى الاعيان

شبهة المنكرين لوجود الاضافة

ايضا



ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس

الى القرون التي تأتي وعالمون بالقيمة والذي يحل هذه الشبهة من الطريقين جميعا

ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته تكون معقولة

بالقياس الى غيره فكل شيء يكون في الاعيان بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس

الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف

في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول

بالقياس الى غيره وذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس الى غيره وغيره

انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس

الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات و

شيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات

واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع

وله وجود آخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس بذلك هذا

فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف فكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف

اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة صارت مضافا لذاته اذ

نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير بها مضافا بل هو

لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته كانت محتاجة

الى ان يحضر في الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا

في الاعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا لمعية اخرى تتبعه بل بنفسه نفس المعية

او المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة واذا عقل احتيج الى ان يعقل مع اضافة شيء آخر

كما كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة بنوع تلك الاضافة فذاتها مضافة لذاتها

لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان يخترع امرا بينهما كانه معية خارجة منهما الا



لا يضطر إليه نفس التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل
فإن العقل قد يقرن أشياء بأشياء لأنواع من الاعتبارات للضرورة فأما في نفسها
فهي إضافة لا بإضافة لأنها مهية لذاتها تعقل بالقياس إلى الغير وههنا إضافات
كثيرة يلحق بعض المضافات لذاتها إضافات أخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه الأمر
من لحوق هذه الإضافة لإضافة الأبوة وذلك مثل لحوق الإضافة لهيئة العلم
فإنها لا تكون لاحقة بإضافة أخرى في نفس الأمر بل يلحقها لذاتها وإن كان
العقل ربما اخترع هناك إضافة أخرى وإذ قد عرفت هذا فقد عرفت أن للمضاف
في الوجود وجودا بمعنى أن له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب أن يكون المضاف
في الوجود لا عرضا إذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب أن يكون أمرا قائم
الذات واحدا وأصلا بين الشيئين وأما القول بالقياس فإنما هو في العقل فيكون
ذلك هو الإضافة العقلية في الإضافة الوجودية مما بيناه وهو كون بحيث إذا
عقل كان معقول المهية بالقياس وأما كونه في العقل فأن يكون عقل بالقياس
إلى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث لا إضافة
ويجوز في العقل إضافات تخترعها إنما يفعلها العقل بسبب خاصية التي للعقل
منها فالمضاف موجود في الأعيان وبان أن وجوده لا يوجب أن يكون هناك
إضافة إلى المضاف فيه بغير نهاية فليس يلزم من هذا أن يكون كل ما يعقل مضافا يكون
له في الوجود إضافة وأما المتقدم والمتأخر في الزمان وأحدهما معدوم وما أشبه
ذلك فإن التقدم والتأخر متضايفان من الوجود إذا عقل وبين المعقول الذي
مأخوذ عن الوجود الخاص فإنه ليس الشيء في نفسه ليس متقدم إلا بشيء موجود معه
وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود للطرفين معا في الذهن فإنه إذا أحضر
في الذهن صورة المتقدم وصورة المتأخر عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين

موجود

الموجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم

على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفهما في العقل

وحده وليس في الوجود لهما معنى قائم من حيث هذا التقدم والتاخر بل هذا التقدم

والتاخر بالحقيقة من المعاني المعقولة والمناسبات التي يفرضها العقل واشباههما

المقالة الرابعة وفيها ثلثة فصول فصل في المتقدم والمتاخر وفي الحدوث

لما تكلمنا في الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري

ان نتكلم في الاشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدأ

اولا بالتي تكون للوجود ومنها المتقدم والمتاخر فنقول ان المتقدم والمتاخر

ان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك في

شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا

للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم

والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فهو الذي اقرب من ابتداء محدود

فيكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك

المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او آن

يفرض مبدأ وان كان هذا مختلفا في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم

القبل والبعد من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا

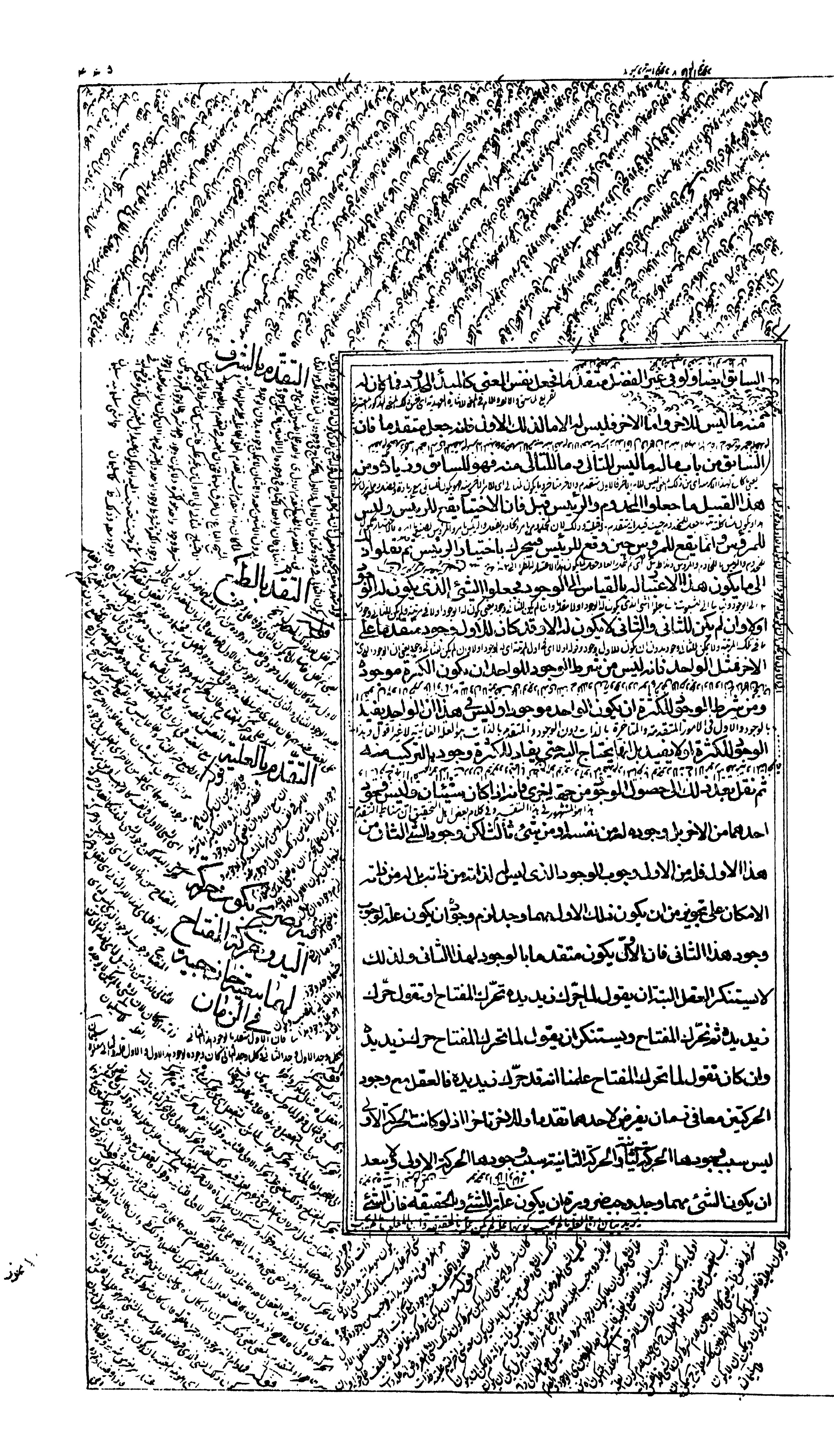
التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر

ووضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من المحرك

الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة

كنغم الموسيقى فانك ان اخذت من الحادة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت

من الثقيلة واما بخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل



السابق يساوى ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له

منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للاول فانه جعل متقدما فان

السابق من باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن

هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس

للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك

الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود

اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على

الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة

ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد

الوجود للكثرة او لا يفيد بل انها يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه

ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود

احدهما من الآخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الشيء الثاني من

هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته

الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب

وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك

لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك

زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده

وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود

الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللآخر تأخرا اذ لو كانت الحركة الاولى

ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى لا يبعد

ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء

التقدم بالشرف

التقدم بالطبع

التقدم بالعلية

لهما معية في الزمان

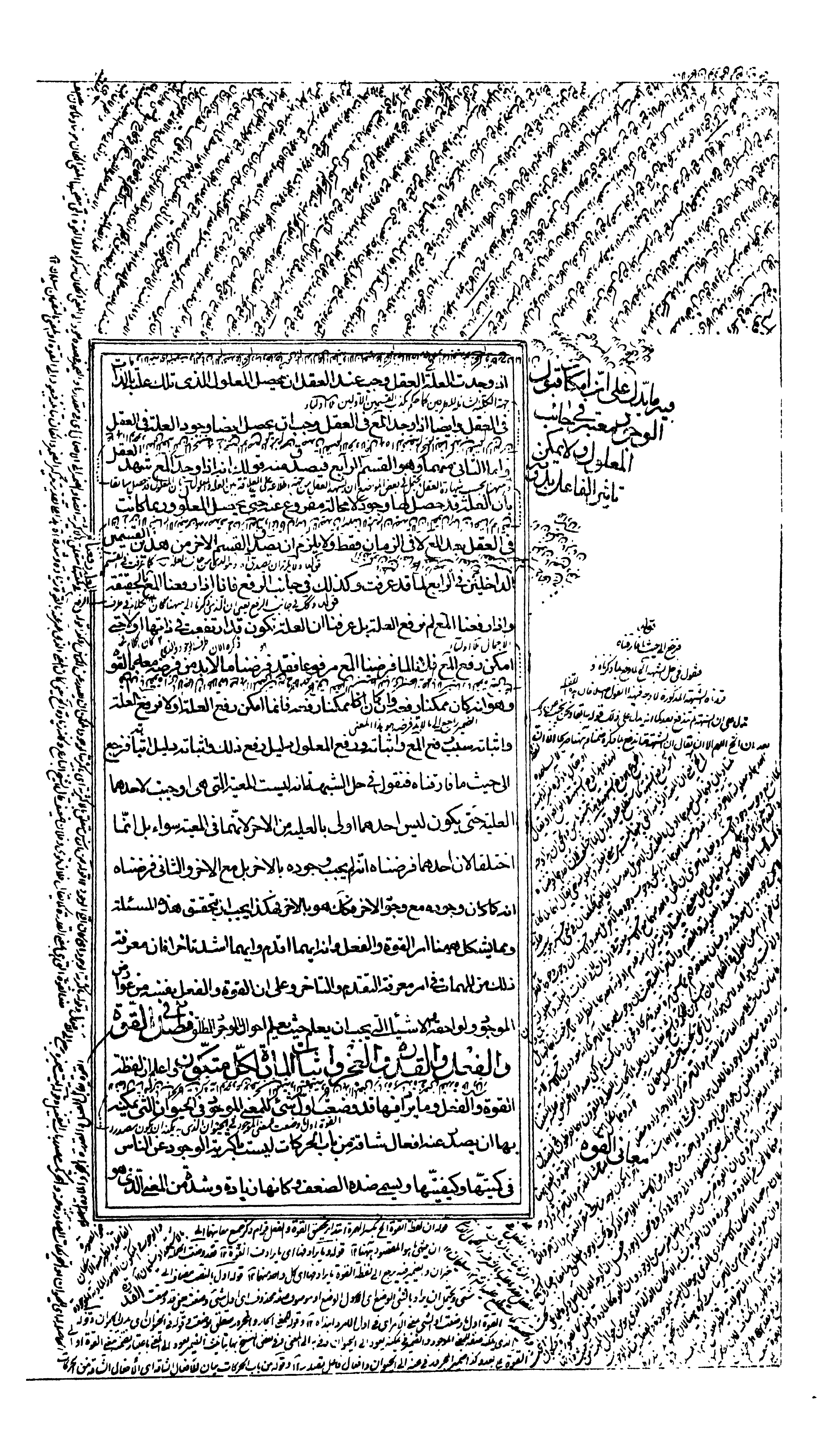


لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشيء الا ويكون معه الشيء فان كان من شرط كونه
علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجود الثاني وان لم يكن شرط
كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن ان لا يكون وليس احد
الطرفين اولى من الاخر وكذلك المكون هو كذلك ممكن ان لا يكون فلا من حيث هو
ممكن ان يكون هو موجودا ولا من حيث ذلك ان يكونه فذلك معط للوجود ذلك
لان كون الشيء عن الممكن ان يكونه ليس لذاته انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا
ليس كافيا في ان الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون وان لم يكن كافيا فقد يكون
معه الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون والذي لا يكون في
الحالين نسبة واحدة وليس في الحال التي تميز فيها ان يكونه من ان لا يكون تميز
بسببه حق للمعلول مع امكان كونه عن العلة تميزا يخالف به حال لا وجود المعلول
عن العلة مع امكان كونه بسببه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود
الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده
عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك
حال تميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا توجب هذا التميز فهذه
الحال اذا حصلت للعلة ووجدت هي تكون جملة الذات وما اقترن اليها هو العلة قبل
ذلك فان الذات كانت موضوع العلية وكان من الشيء الذي يصح ان يصير علة ولم يكن له
الوجود وجود العلة بل وجود اذا انضاف اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة وكان حينئذ
يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك الشيء
او امرا خارجا منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المعلول من غير
نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود
علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا



فصل في معنى العلة والمعلول

معا في القياس الى حصول الوجود دون ذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له
حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود
ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد
منهما اذا وجد وجد الاخر واذا ارتفع ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا اذ ليس
احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الاخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر
فيما تتضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد
الاخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا لا يخلو اما ان يعنى به ان وجود كل واحد
منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه ان يحصل الاخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما يجب
اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فان
لفظة اذا في مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان احدهما
هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر بعد ان لم يكن وهو العلة واما المعلول فليس
يجب عنه حصول العلة بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني
فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد
حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة وذلك لانه ان كان قد حصل فليس يجب في الوجود
من حصول العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الا ان
لا يعنى بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فيصح فلا يصدق في جانب المعلول من وجهين فـ
ذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والـ
الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا الا
ان لا يعنى بلفظ حصل مفهومه واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يتما



اذ وجدت العلة في العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات
في العقل وايضا اذا وجد المع في العقل وجب ان يحصل ايضا وجود العلة في العقل
واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المع شهد العقل
بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة مفروغ عنه حتى يحصل المعلول ورعا كانت
في العقل بعد المع لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين القسمين
الداخلين في الرابع لما قد عرفته وكذلك في جانب الرفع فانا اذا رفعنا المع بالحقيقة
واذا رفعنا المع لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها اولا حتى
امكن رفع المع فلانا لما فرضنا المع مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه معه بالقوة
وهو انه كان ممكنا رفعه وان كان انما ممكنا رفعه فانما امكن رفع العلة ولا نرفع العلة
واثباته بسبب رفع المع واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فرجع
الى حيث ما فارقناه فنقول في حل الشبهة انه ليست المعية التي هي اوجبت لاحدهما
العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما في المعية سواء بل انما
اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يجب وجوده بالاخر بل مع الاخر والثاني فرضناه
انه كما كان وجوده مع وجود الاخر فكان هو بالاخر فهكذا يجب ان يحقق هذه المسئلة
ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وانهما ايهما اقدم وايهما اشد تاخرا فان معرفة
ذلك من المهمات في امر معرفة المتقدم والمتاخر وعلى ان القوة والفعل بنفسه من عوارض
الموجود ولواحقه والاشياء التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الوجود المطلق فصل في القوة

والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون

واعلم ان لفظ القوة والفعل وما يرادفهما قد وضعا اول شئ للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه
بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس
في كميتها وكيفيتها ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو



القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشاء

التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت المعنى الذي لا ينفعل به بسبب الشيء بسهو[لة]

وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا منها

وكان انفعاله والالم الذي يعرض له منه يصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعا[لا]

محسوسا قيل له ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل

دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه

بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة ثم جعلوه وان لم يفعل شيئا واحدا ثم جعلوا

الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة

ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان بها يكون له ان يفعل وان لا

يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم

ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شيء

هو مبدأ التغير يكون منه في اخر من حيث هو اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سمو[ا]

الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من اخر في اخر بانه اخر حتى ان الطبيب اذا حرك نفسه او عالج نفسه

فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج او الحركة بل من

حيث هو اخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه

ان يكون الامران منه مفترقين في جزئين مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه

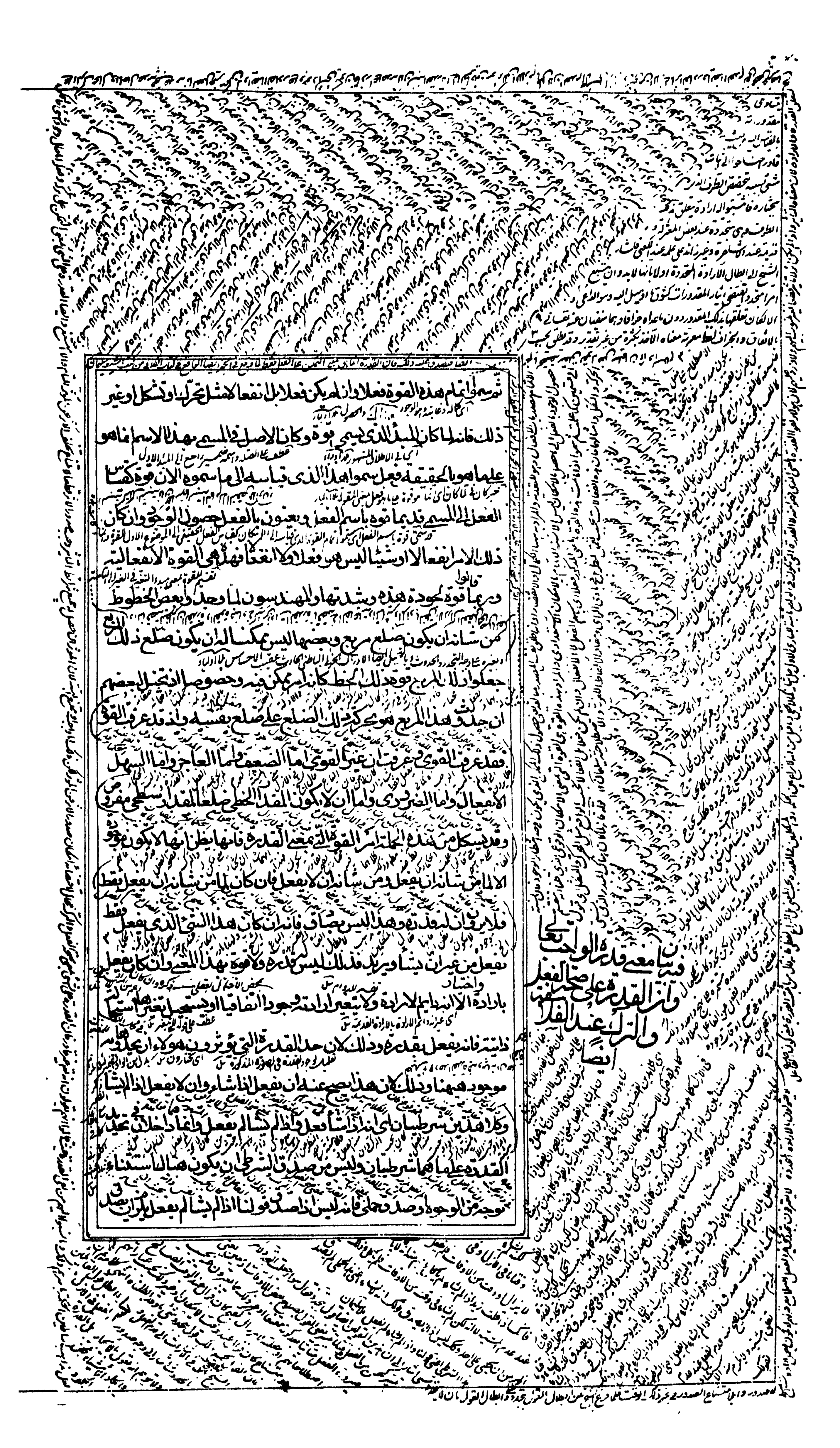
وهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته فهو من حيث يقبل العلاج غيره من حيث

يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت او شدة

قوة فليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة

امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي

وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبوله الشيء وانفعاله قوة انفعا[لية]



فيه بيان معنى قدرة الواجب تعالى وان القدرة على صحة الفعل والترك عند الفلاسفة ايضا

ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحركه او تشكل او غير
ذلك فانه لما كان المبدأ الذي يسمى قوة وكان الاصل في المسمى بهذا الاسم ما هو
على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قياسه الى ما سموه الان قوة كقياس
الفعل الى المسمى قديما قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان
ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذه هي القوة الانفعالية
وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط
من شانه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكنها ان يكون ضلع ذلك المربع
جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذ تخيل بعضهم
ان حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على ضلع بنفسه واذ قد عرفنا القوى
فقد عرفت ان غير القوي اما الضعف واما العاجز واما السهل
الانفعال واما الضروري واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض
وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا تكون موجودة
الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان لما من شانه ان يفعل فقط
فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط
يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل
بارادة واختيار الا انه دائم الارادة ولا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة
ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة التي يؤثرها هؤلاء ان يحدوها به
موجود ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ
وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانما دخلا في حد
القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون فيه استثناء
بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق

لكنه لم يشأ وقتا ما ، واذا كذب انه لم يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل فاذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا بين لمن عرف المنطق

القوى المقارنة للنطق

وهذه القوى التي هي مبادئ الحركات والافعال بعضها قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان والانسان ويكون لقوة واحدة ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتوهم بالشئ وضده وكذلك هذه القوى نفسها او حادها يكون قوة على الشئ وعلى ضده لكنها بالحقيقة لا يكون قوة تامة اي مبدء تغير من آخر في آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن راي عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك الارادة ولم يكن ارادة ميل بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب لتحريك الاعضاء صارت لا محالة مبدء بالفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشئ لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما يكون الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها يجب من حضور منفعلها وقوعها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلا فعلت بها ان يكون يفعل بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل ذلك وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من ذلك ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل اذا صادفت كما قلنا فانها يفعل بالضرورة اما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل



فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار
منتظر فان انتظر هناك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع
اما المبدأ للآخر واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل ويكون
حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث تعلم والقوة الانفعالية
ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية
التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة
وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا
لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية
لانها يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك تتهيأ ان يخرج
الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني
فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة الانفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني
ينفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك
الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض
ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال وبعض ما فيه لا يعوق
عن بعض آخر ولكن يحتاج الى قرينة اخرى تتمم الاستعداد وهذه هي قوة بعيدة
واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية
التي ينفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها يحتاج الى ان يلقاها اولا
قوة فاعلية قبل القوة للمفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم تتهيأ بعد
ذلك تهيئا لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى
بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل بالصناعة
وبعضها تحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل

في القوى الحاصلة بالعادة والاتفاق والصناعة والفرق بينها

بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد والات وحركات فتكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما التي بالعادة فهي تحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او رأي ويتوجه فيها القصد الى غير الغاية ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يقصد ولا يكون العادة نفس ثبوت تلك الافاعيل في النفس وربما لم يكن للعادة الات ومواد معينة فانه لا سواء ان يعتاد الانسان المشي وان يعتاد التجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت شديد ومع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وقد قال بعض الاوائل وغاريقوا منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقال بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود فالشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا اخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء الذي من شأنه ان يحله صورته واما ان يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض واذا كان يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو اما ان يكون شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قائما مجردا او يكون اذا كان موجودا حل في غيره فان كان الممكن بمعنى انه يمكن ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وان كان اذا كان قائما بنفسه لا في غيره ولا من غيره

ابطال قول من زعم ان القدرة انما تكون مع الفعل

فبان ان كل حادث مسبوق بمادة

بوجه من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امر ما

اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا بجوهر

دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده جوهرا لانه شيء

موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود

ممتنعا واذ هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر او اذ هو جوهر

فله مهية ليست من المضاف اذ كان الجوهر ليس مضاف الذات بل يعرض له المضاف فيكون

لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو مضاف وكلامنا في نفس امكان

وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والان فنقول ايضا في موضوع فاذن

لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه

وجود بعد ما لم يكن كان بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا

الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما

الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة مع تكون الابدان

فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة هو كون

الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون امكان البياض

في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على انه يوجد معه او عنده حال له فالجسم

الذي يحدث كان حادثه انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة

فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو المادة فيكون الشيء الذي يحدث منه اولا

وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة

بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا لوجود موضوع بدن وحينئذ يكون

امكان وجوده في ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها

بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند اجسام على نحو من الامتزاج يصلح

فبين ان ما ليس في موضوع ولا معه وليس له وجود بعد ما لم يكن

ان يكون التلها وتميزها استحقاق وحدوثها من الاوايل من لا استحقاق عنها فاذا كان

فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس في كل جسم فانه اذا صدر عنه فعل

ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار

فان ذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر

عن ذاته او يصدر عن شيء مباين له جسماني او عن شيء مباين له غير جسماني فان صدر عن

ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها

فاذن في ذاته معنى زايد على الجسمية هو مبدا صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي

يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم اخر فكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او بعرض

فقد فرض لا بقسر عن جسم اخر ولا بعرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون

اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق هو بما هو

جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه

فيه لكن ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدا صدور ذلك الفعل

عنه ايضا وان كان قد يفيض من المفارق وبمعاونته او لكونه المبدا الاول فيه واما

ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص

ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو ان يكون ايجاب ذلك عن هذا الجسم بعينه

لاحد الامور المذكورة ويرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا

يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام

او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري

فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة

واكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من سائر الاجسام ويكون

تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك لا لامر

الخاصية

الخاصية توجب تلك الفعل او يكون منه في الاكثر والا توجب لا يكون منه في الاكثر فان كان
يوجب فهو مبدأ ذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه
الذي يوجب لكن لعايق لان اختصاصه بان يكون بالامر الاكثر يكون بميل من طبيعته الى جهة
ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعايق فيكون الاكثري ايضا في نفسه موجبا ان لم يكن
عايق فيكون الموجب هو الذي يسلم له الامر بلا عايق وان كانت تلك الخاصية لا توجب
ولا يكون منه في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس
بجزاف وكان ان قيل ان كونها صاحب تلك الخاصية منه اولى فمعناه ان صدوره
عنها اوفق فهو انه موجب له او ميسر لوجوبه والميسر علة اما بالذات واما بالعرض
فاذا لم يكن علة لتحريك بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على الحد
النحو المذكور فبقي ان تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى
قوة وهذه القوة يصدر الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدأ بعد

تأكيد لسبق قوة الحادث بالمادة

ونؤكد بيانا ان لكل حادث مبدأ ماديا فنقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا محالة ان
كل كائن يحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه لو كان ممتنع الوجود
في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر
عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة
هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول
كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه
قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه
بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال القدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل
علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا
ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى

الممكن

الممكن انه مقدور عليه كما عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه
هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم
لكونه ممكنا في نفسه فكونه ممكنا في نفسه باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار
اضافته الى موجده فاذ قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما
ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان
لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما
والا لم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قايم في موضوع او قايم لا في موضوع وكل ما هو قايم لا في موضوع فله وجود
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان
وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض
لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة
وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل
حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان
القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شيء
قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل الهيولى وجودا قبل الصورة وان
الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظنه بعض
الشارعين فيما لا يعنيه ولا يدريه الخوض في مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع فلتة ان
اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل يحسن التصوير فتداركها
الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك
لطباعها حركات غير منتظمة فاعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القد

هو الظلمة او الهاوية او شئ لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك او الخليط الذي يقول به

انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذور والمني

وفي جميع ما يصنع فبالحري ان نتامل هذا ونتكلم فيه فنقول ان الامر في الاشيا

الجزئية الكائنة الفاسدة هو على ما قالوا ان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان

واما الامور الكلية او الابدية التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا تتقدمها التي

بالقوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست

تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار

بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شئ فان ما هو ليس مطلقا فليس يمكنه ان يقبل شيئا

ثم قد يكون الشئ بالفعل فلا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها دائما

بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه آخر

ايضا ان القوة يحتاج ان يخرج الى الفعل بشئ يكون موجودا بالفعل وقت كون الشئ

بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشئ حدوثا مع الفعل فان ذلك ايضا يحتاج الى مخرج

آخر وينتهي الى شئ موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى

الفعل شئ مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد

يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشئ الذي

هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المني كان عن انسان

والبذر عن الشجرة حتى كان من ذلك الانسان وعن هذه الشجرة وليس ان يفرض

الفصل في هذه الاشيا قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل وايضا فان

الفعل في التصور والتحديد قبل القوة بل لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما

الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره انه للقوة فانك تحد المربع وتعقله من غير

ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا

ويجعل خيره حدّه وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فهو من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم للظالم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولو انه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فبيّن ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر ولعلم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون بالفعل خيرا خير من القوة على الخير ولا يكون الشر شرا بقوة الشر بل بملكة الشر ونرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل الذي هو قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة منه وقد لا يجب لكن يكون معها شيء آخر به يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة بوجود القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف في الاشياء ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل بالعدد فلم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث تعدد واذا قدرت لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل

والفعل مقدم على القوة بالشرف

فما يدل على ان الشر بالحقيقة والذات ليس الا العدم

ولم يتو شئ من خارج ثم اذا كان من جنس الشئ شئ وكان لا يحتاج اليه فى ضرورة او منفعة

او نحو ذلك داوه زايدا او را الشئ تاما نـ و نـم ثم ان كان ذلك الذى قد وجد ما يحتاج

اليه الشئ فى نفسه قد حصل وحصل معه شئ اخر من جنسه ليس يحتاج اليه ذات الشئ فاصل

الا انه وان كان ليس يحتاج اليه فى نيل الشئ فهو نافع فى بابه قيل بالجملة ذلك انه فوق

التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام مكانه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم

لغيره على الترتيب وكان الجمهور لا يقولون لذى العدد انه تام ايضا اذا كان اقل

من ثلثة فكان كانه لا يقولون له كل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة لانها لها مبدأ

وواسطة ونهاية وانما كان يكون الشئ له مبدأ وواسطة ونهاية يجعله تاما لان

اصل التمام كان فى العدد ثم لم يكن هذا فى طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد

ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد من جنس وحد انيات ما ليس موجودا

بل انما ان يكون تاما فى العشرة والتسعة واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان

تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو تام لانه من حيث

يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فى بينهما شئ من شانه ان

يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه سائر الاقسام اى ان يكون واسطة

وليس مبدأ ومنتهى او واسطة ومنتهى وحد فقد ما يجب ان يكون مبدأ ثم من المحال ان يكون

مبدأن فى الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان ليس احدهما

بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز ان تكثر الا انها تكون

جملتها فى انها تكون واسطة كشئ واحد ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه فان حصول

المبدأ والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع فى ترتيب مثله ولا يكون ذلك

الا للعدد ولا يكون منحصرا الا فى الثلثة واذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس

من عادتنا ان نتكلم فى مثل هذه الاشياء التى يبنى على تخمينات اقناعية وليست من طرق

فى تفسير معنى التمام

القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا قد نقلوا التمام الى حقيقة الوجود فقالوا من جهة
ان التام هو الذي ليس شيء من شانه ان يكون له من وجوده بما ليس له بل ما هو كل فهو حاصل
له وقالوا من وجه آخر ان التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه
على اكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس هذا الا ماله وليس بسبب اليه من جنس
الوجود شيء فضل على ذلك الشيء ينسب او يستند اليه لا بسبب غيره وفوق التمام ما
له الوجود الذي ينبغي له وينفصل عنه الوجود لسائر الاشياء كان له وجوده الذي ينبغي
له وله الوجود الزايد الذي ليس ينبغي له ولكن ينفصل عنه للاشياء وذلك من ذاته
ثم جعلوا هذه مرتبة للمبدأ الاول الذي هو فوق التمام ومن وجوده في ذاته لا بسبب
غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التمام للعقل
من العقول المفارقة التي هو في اول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجود
اخر وان كان شيء اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الاول وجعلوا دون
التمام شيئين المكتفي والناقص فالمكتفي هو الذي اعطي ما به يحصل كمال نفسه في
ذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى اخر يمده الكمال بعد الكمال مثال المكتفي النفس
النطقية التي للكل اعني السموات فانها بذاتها يفعل الافعال التي لها ويتولى الكمالات
التي يجب ان يكون لها شيئا بعد شيء لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما
الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها فلا يفارقها ما بالقوة وان كان
فيه مبدء يخرج قوته الى الفعل كما تعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء
التي في الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متقاربة
الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان
يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء هو الوجود الذي ينبغي
له واما التمام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل في

اصطلاح جديد من متأخري المتكلمين وانكاره ومن تشبث باذياله وتشبث اليهم لم يكن لاوائل الحكماء البارعين بحث عن ذلك ولا خبر للشيخ البارع في صدد بيانه فان اصحاب هذا الاصطلاح قد

الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا عنه وهو كل لاما يحتاج اليه حاصل فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظ الكل والجميع على اعتباريهما فتارة يقولون ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف في الكل لما لوضعه اختلاف ويقال كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال الكل لما كان فيه انفصال حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان الجميع من الجمع والجمع انما يكون لآحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال قد اطلقه على ما كان ايضا جزءه وواحده بالقوة فكان الكل يعتبر فيه ان يكون في الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد كان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعده وان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى عدد وكان هذا القول كالمتفصل فان الاصطلاح اجريهما بعد ذلك مجرى واحد حتى صار ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية اذ كان لهما ان يكمم بالعرض كالبياض كله والسواد كله او كان لهما ان يشتد ويضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال للمركب من اشياء مختلفة كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فانه تارة يقال لما يعد وتارة قد يكون شيئا من الشيء وان غير معد وان كان لا يعده وربما خص هذا باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه المركب المختلف المبادي لا في الكم

المقالة الخامسة فصل في الامور العامة وكيفية وجودها وبالحري ان نتكلم

الان في الكلي والجزئي فانه مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض الخاصة بالموجود

فيبان ان الكلي يطلق على معان ثلثة

فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته ان يقع على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع لتصوره ان يقال على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في كثيرين الا ان يأتيه دليل او حجة تعرفه ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى غير معنى الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن يعرض لها الكلية فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية فانه في نفسه لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة في الاعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على انه يكون داخلا في الفرسية بل هو من حيث هو فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى الفرسية فيكون مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط ان تنطبق بحدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية لطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف ام ليس الفا لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد

على انه قيل من حيث اى ليس عما يقال ان الانسانية من حيث هي انسانية ليست بالف

ليست من حيث هي انسانية بالف هي من الاشياء فان كان يطرق المسئلة عن

يتطرق بما شئ لم يلزم ان يستغنى عنها البتة بل انه يترك حكم الموجبة والسالبة والموجبة

اللتين في قوة النقيضين رد لك لان الموجبة ههنا الذي يكون للسالبة معناه اذا لم

الشئ موصوفا بتلك الموجبة كان موصوفا بهذه الموجبة الاخرى وليس اذا كان موصوفا

بتلك فانه ليس اذا كان الانسان واحدا وابيض كان هوية الانسانية هو

الواحد والابيض واذا جعلنا الموضوع في المسئلة هوية الانسان من حيث هي انسانية

كشئ واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل اواحد هو ام كثير لم يلزم ان يجاب لانه من حيث

هي هوية الانسانية شئ غير كل واحد منهما فلا يوجد في حد ذلك الشئ الا الانسانية فقط

واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير من خارج وصف يلحقه فلا محالة انه موصوف بذلك

ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية فقط فلا يكون من حيث هو انسانية

هو كثيرا بل انما يكون كان ذلك شيئا يلحقه من خارج فاذا نظرنا اليه من حيث هو انسانية

فقط فلا يجب ان نشوب نظرا الى شئ من خارج يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو

ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا انسانية فقط فلهذا ان قال

قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان نقول

لا وليس يلزم من تسليم هذا ان نقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا كان

سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية هي انسانية فقط

وكونها غير التي في عمرو شئ من خارج فانه ان لم يكن ذلك الخارج عن الانسانية لزم ان

تكون الانسانية من حيث هي انسانية الفا مثلا او ليس بالف وقد ابطلنا ذلك وانما

اخذنا انسانية من حيث هي انسانية فقط على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث

هي انسانية يكون قد جعلها جعلنا له اعتبارا من حيث هي انسانية ساقطا عنها انها في زيد

او انها التي في زيد والا فكون قد اخذ الانسانية على انها في زيد فاذا جردنا وتكلمنا على انا لا نلتفت اليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان نرجع الكناية التي في انها الى الانسانية التي في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون انسانية في زيد وهي ملتفتا انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية فذكر زيد لغو الا ان يعني الانسانية التي لها من خارج ان كانت في زيد وقد اسقطنا عنها انها في زيد فهل هي هكذا وهذا الحكم فيها اعتبار غير الانسانية فان سئلنا سائل وقال تجيبون وتقولون انها ليست كذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليس كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وقد عرفت الفرق في المنطق وههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال الذي لم يعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان يرجع تلك الانسانية كانها مشار اليها انا لا كثرة فيها فحينئذ لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزء من الموضوع لانه لا يصلح ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل ان تلك الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزادت على الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون للطرفان من المسئلة مسلوبين عنها ولا يجب ان يكون واحدا او كثيرا هو هو او غير الاعلى معنى انها لا بد لها ان يكون هو هو او غير اذ نقول لا بد لها من ان تصير غيرا بالاعراض التي معها اذ لا يوجد البتة الا مع الاعراض وح لا يكون ما جوزه من حيث هي انسانية فقط فانه ليست انسانية عمرو فهي غير انسانية بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تاثير في تشخص زيد بانه مجموع الانسانية او الانسانية واعراض لازمة كانها اجزاء منه وتاثير في الانسانية او الانسانية بانها منسوبة اليه ونعود من ههنا الى هذا ونعبر عنه بعبارة اخرى كالتذكر لما سلف من قولنا فنقول ان شيئا محسوسا هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض فهذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان

او الانسان منظور الى ذاته بما هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه انه عام
او خاص او واحد كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان
بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصى والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود فى الاعيان
او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو منظور اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب
الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع
غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه
او كلى وجودى او عقلى تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود
لا هو جنس ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وانسان
فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شئ موجود على ان ذلك
لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هو
بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما الا انه فى حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار
حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو
حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان ما
موجود فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود فى المادة على انه شئ آخر معتبر بذاته و
ذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امرا
آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود فى الاشخاص لان الوجود

في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن
مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخلو اما
اما ان يكون خاصا له او غير خاص واذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان
هو الموجود فيه بل هو حيوان ما وان كان غير خاص كان شيء واحد بعينه بالعدد
موجودا في الكثير وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد اوردنا
بسببه ما قد وقع منه الشبهة في زماننا لطائفة ممن يتشحط في التفلسف فنقول ان هذا
الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان
حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط اخر لا يكون موجودة فيه وقد
بيان غلط هذا الظن فيما تقدم والثاني الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان
يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد وكذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو
حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان
عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا
داخلين ايضا في ماهيته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في شيء
بل هو حيوان لا غير ثم من الامور والاحوال الكثيرة يلزمه ان يكون خاصا او عاما فقوله لم
يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عنى بقوله انه لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال عنهما
في حيوانيته وان عنى انه لا يخلو عنهما في الوجود اي لا يخلو عن لزوم احدهما فهو صادق فان
الحيوان يلزمه ان يكون خاصا او عاما وايهما عرض لم يبطل عنه الحيوانية التي هي
باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعدها بما يعرض لها من الاحوال
وهو شيء ثالث يفهمه هو انه حيوان ثم ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه
خصوص او عموم وليس يجب ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص
او عموم فذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان

خاص هو حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قايم بين ان يقول ان الحيوان بما هو
حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء
اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر وجود
في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان
بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود
في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط شيء اخر
يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه
ان يكون مفارقا بل هو الذي في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان
وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في حد نفسه التي بها هو واحد من تلك
الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وان كانت تلك الوحدة زايدة على حيوانيته ولكنها
غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان
الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثير
هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا
اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو
الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو
الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب
الى الطبيعة الجزئية وكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة كذلك في العقل
فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا النحو
يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل
بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون للصورة الواحدة مضافة عند العقل الى

كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف بنسبته الى اي واحد اخذت من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ عن موجود من خارج او ما جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس اليها كهي بالقياس الى الخارج وتتميز في النفس عن هذه التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان يكون مقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة من خارج ومن جهة ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين وسنزيد بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية وفي اتمام القول في ذلك وفي

الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي وقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كليا وذلك المعنى ليس له وجود منفرد في الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما يتشكك من امره انه هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة وان لم يكن انها موجودة هو



انها انسان ولا اختلاف فيه وقد يجتمعها مع الوجوب بهذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار اخر شرحناه في الفنون السابقة بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة فقد بان انه لا يمكن ان يكون ما فيه يكون من المستحيل ان يتكثر اذ كان نوعه قائما واحدا بالعدد لان مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة فلا يختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان يكون عارضة غير لازمة للطبيعة فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون حق مثل هذا اذا كان نوعا موجودا ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان توجد المادة مهيأة فيكون وجوده مستلحقا باعراض واحوال خارجة يتشخص بها وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت هذا في خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فسنبين ان طبيعة الجنس يستحيل ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض مهيته معقولة بالقياس الى زيد واما ما يستقر في ذات الانسان ليس باستقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة ... سلمنا انها انسانية واحدة لكنها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفت اعراض زيد



فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات فقد علمت
فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل كلية اي
هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور
الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في
النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه يقاس
الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد فاما من حيث ان
هذه الصورة هيئة في نفس جزئية هي احد اشخاص العلوم او التصورات فانها
الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك يجب باعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية
ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي
كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات
الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا
بالاضافة فقط واذا كانت الاضافات الى الكثرة لم يمتنع ان
يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة باعتبار من حيث هي كلي
لا مع والنفس نفسها تتصور ايضا كليا آخر يجمع هذه الصورة واخرى في تلك النفس
او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس حد واحد وكذلك قد
يوجد اشتراكات اخرى فيكون الكلي الآخر هذه الصورة بحكم خاص وهو
نسبتها الى الصور في النفس وهذه انما كانت نسبتها الحاصلة انها كلية هي للامور
من خارج على ان جعلنا اي تلك الخارجات سبقت الى الذهن جاز ان يقع عنها فيه
هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن
للآخر تاثير جديد لا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة النقش

مجرد من العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه الموثرات او المؤثر
بها شيء غير تلك الامور المعروفة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
سطا بتة واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس فهذا
الاعتبار له بسبب القياس الى صورة بسيطة من هذه الصور التي في النفس
الى النفس ثم هذه ايضا تكون صورة شخصية من حيث هي على ما قلناه ولان
في قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت فان تركت اضافات
في اضافات وتجعل للشيء الواحد احوالا مختلفة من المناسبات التي الى غير النهاية
بالقوة فيجب الا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف
ويلزم ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس
اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل تعقل معها الامور التي تلزمه لزوما قريبا وان
يخطرها بالبال فضلا عما يمعن في البعد فان في مناسبات في الجذر والتضعيف في اضافات
الاعداد كانها قريبة منا وليس النفس يلزم ان تكون النفس في حالة واحدة
تعقل ذلك كلها او تكون مشتغلة على الدوام بذلك بل في قوتها القريبة ان
تعقل ذلك مثل حفظنا المضلعات التي لا نهاية لها بالبال ومن اوجبه عدد
باعداد لا نهاية لها بالبال بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله مما لا نهاية لها
بالتضعيف فان هذا شيء بما نحن في ذكره واما انه هل يجوز ان يقوم المعنى العام
للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فان قلنا
ان الطبيعة الكلية موجودة في الانسان فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة
من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث
عقلت بالفعل كذلك شيء ومن حيث هي صادق عليها انها لو قارنت بعينها
لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر شيء

هذه الطبيعة موجودة في الاعيان باعتبار الاول وليست فيه كلية موجودة ولا باعتبار الثاني والرابع ايضا في الاعيان فان جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس فاذ قد عرفنا هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس بموجود الا في التصور وايضا الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد بجزئياته ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا يقوم الاجزاء التي فيه بل يتقوم منها واما الطبيعة فانها يقوم الاجزاء التي فيه ولذلك فان طبيعة الكل لا يصير جزءا من اجزائه واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما الانواع فيتقوم من طبائع الكليين اعني الجنس والفصل واما الاشخاص فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها مع المادة وايضا فان الجزء لا يكون كل الكل جزء وحده ولو انضم والكلي يكون كليا محمولا على كل جزئي وايضا فان اجزاء الكل كلها متناهية وليس اجزاء الكلي متناهية وايضا الكل يحتاج الى ان تحضره اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج الى ان تحضره اجزاؤه وقد يمكنك ان تجد فروقا ايضا غير هذه فتعلم ان الكل غير الكلي

فصل ٣ في الفصل بين الجنس والمادة

والذي يهمنا الان فهو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع واما ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان في زمان يدل على معان كثيرة وقد ذهب استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا لا يدل الا على المعنى المنطقي المعلوم وعلى الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا ليس كذا من جنس كذا اي من نوعه او من جملة ما يشاركه في حده والنوع ايضا يدل عندنا الان في زماننا وعادتنا في الكتب العلمية على النوع المنطقي وعلى صور الاشياء وغرضنا الان

وعلى صور الاشياء وعرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان المعنى الذى يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذا تغير عنه ولو بالاعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات ولنجعل بياننا فى الجسم فان مثاله يكثر اشكاله على المتوسطين فى النظر فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان كان مادة الانسان كان لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فهنالك يتضح لنا سبيل المعرفة بما نريد بيانه فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا فى الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة وان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض بشرط آخر البتة ولا يوجب ان يكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة لكن معها وفيها الاقطار فللجملة اقطار ثلثة على ما هى للجسم وبالجملة اى مجتمعات يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كان هناك مجتمعات داخلة فى هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم لحقت تلك المعانى خارجة عن الشئ الذى قد تم كان هذا المأخوذ هو الجسم الذى هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التى بعد الجسمية التى بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذى طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثانى فمحمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على



المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لا بجملته ذلك جوهر وان اجتمع من معان
كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة لانها جوهر فهو جوهر له
طول وعرض وعمق وكذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته
الا جسمية تغذ وحس فقط وان يكون ما بعدها الخارجا عنه فربما كان لا يبعد ان
يكون مادة للانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة وان اخذ بشرط
ان يكون جملة المعنى الذي يكون به الجسم جنسا ومعه على سبيل
تجويز [illegible] ذلك من الصورة وله كان وجود النطق او فصل يقابل النطق
غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل جوز وجود اي ذلك كان في هويته ولكن
هناك معها [illegible] كان حيوانا بمعنى الجنس [illegible] فانه يم الحال الحساس والناطق فانه [illegible]
جسما او شيئا الحس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا وان كان جزءا
من الانسان وكذلك الحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا يجوز له وفيه
ومنه اي الصورة والشرط كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلا وكان
الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذ تشكل الحال في جنسية ومادية من هذه
فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه ايها كان على انها فيه ومنه كان جنسا و
ان اخذ من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى وخصصته ولو دخل شيء اخر لم
يدخل [illegible] بجملة [illegible] فصلا [illegible] لم يكن [illegible] للمادة وان اوجبتها تمام [illegible]
[illegible] فيها يمكن ان يدخل صار نوعا وان كان الاشارة الى ذلك المعنى لا يتعرض
لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراطه ان
يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات
على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما



ذاته بسيطة تعني ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي

ذكرناه بل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون شيء متميز هو جنس وشيء هو

مادة فقولنا انما يوجد للانسان الجسمية ثم الحيوانية في بعض وجوه التدريد

انها الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس كذلك انما يوجد الجسم قبل الحيوانية

اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي بمعنى

يوضع متضمنة لكل معنى مقرونا به مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلثة فانها

للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية جزء

ما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسه ان تضمنه اياه فيكون جزء

ما من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذ حصل كالجسم الذي هو بمعنى المادة

فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واحدا

من وجود انواعه وانما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو سبب الوجود بها

ولو كان للجسم الذي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل وجود النوعية وان كانت قبلية

لا بالزمان بل بالذات لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة لكانت

قبلها وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود

تلك النوع لا غير وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع

في شيء من الاشياء الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصله اولا ويضم اليه

شيء اخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي

للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما

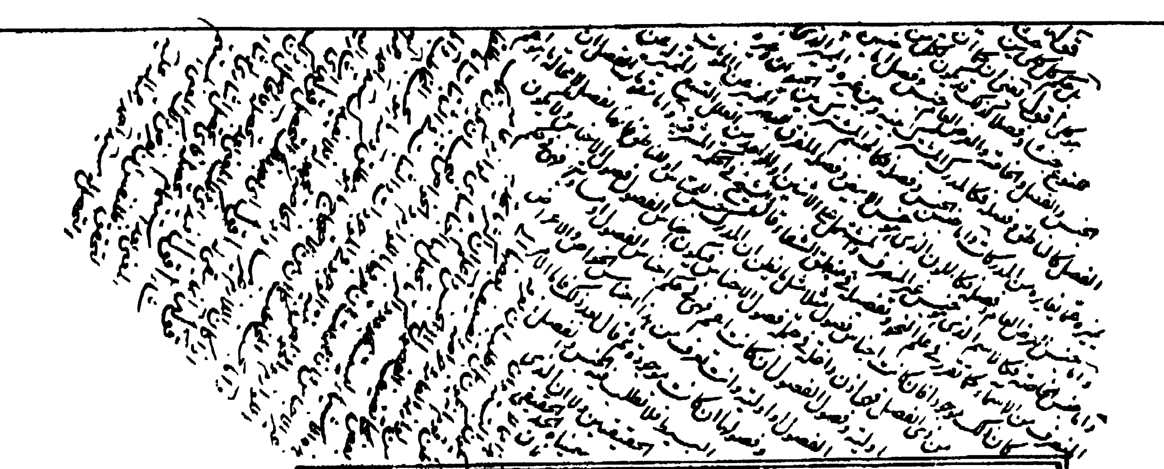
يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا حدث

النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس ايضا فانه بل متضمنا

وجزءا من الجهة الذي اومأنا اليها وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل

بيان ان الجنس مجامع النوع في العقل ايضا

وبيان ان الفصل لا يكون خارجا عن الجنس بل هو متضمن فيه



حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون
كالمجهول بعد لا يدرى انه على اي صورة وكم صورة تشتمل ويطلب النفس تحصيل ذلك اذ
لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل كذلك اذا اخطرنا اللون بالبال
فان النفس لا تقنع بتحصيل شيء متقرر بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى
يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع فليس تطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة
واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس تطلب فيها تحصيل الاشارة فانها تطلب
الموجب في ما يجب ان يقنع معه فان النفس تطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا
الطلب حتى انما يتهيأ لها ان تستعد لهذا الطلب لكي يكون الى النفس ان تفرضه اي مشار
اليه شيئا فلا يمكن النفس ان تجعل جنس شيء ان يكون اي مشار اليه شيئا الا بعد ان تضيف
اليه معاني اخر بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكن ان يجعل اللون من حيث هو لون
بلا زيادة شيئا مشارا اليه انه لون في هذه المادة ذلك الشيء ليس الا لونا فقط وقد
يخصص باموره عرضية من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوالها واحد
واحد منها كما يكون في مخصصات الطبيعة النوعية وكذلك في المقدار او الكيفيات وغيرها
وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه مقتصرا على انه
جوهر يتضمن اي شيء اتفق بعد ان يكون الجملة طويلا عريضا عميقا على انه اي جملة لم يتحدد
الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها فيصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا
الجمع اي الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا في نحو من الاجتماع مخصوص فيما يكون اجتماع
الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون
المجتمعات فصولا لا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف
تحوي الفصول وغير الفصول واي الاشياء تجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو
المؤدي الى الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نبحث



الفرق الى بيانات احوال اخرى ولما اعرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس الذي هو الجسم

انه جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء من شأنها ان يجتمع فيه فيكون بالجملة طويلا عريضا

عميقا فيكون وان كانت لا تكون الاشياء معلومة التي بها مجهولة بعد والى

هذا الحد ما تكلمنا في هذا الفصل

فصل في كيفية دخول المعاني الخارجة

عن الجنس في طبيعة الجنس فلنتكلم الآن في الاشياء التي يجوز اجتماعها في الجنس ونكون

التوقف في اثبات طبيعته ومهيته محصلة بالفعل انما يقع لاجلها فنقول ان هذا

المعاني قسمين احدهما الاشياء هي الاشياء التي يجب ان يحصر

الجنس فيها يجتمع فيكون احد ما ... نوعا الثاني ... الاشياء

يكون ... في حصره مما ليس كك وذلك ان الجسم اذا حصر فيه الحساس على نحو

المذكور لم يجعل نوعا والحيوان اذا قسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك وهو مع

يتنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص فيه اعراض كثيرة فيكون تلك

الجملة حيوانا مشارا اليه فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلم في اثبات خاصية فصل

كل جنس عند كل نوع ولا ايضا فصول انواع جنس واحد فان ذلك ليس في قدرتنا

بل الذي في مقدورنا هو معرفة القانون في ذلك وانه كيف ينبغي ان يكون الامر

في نفسه واما اذا نظرنا الى معنى من المعاني المعقولة الواقعة في تخصيص الجنس انه

هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون او ليس فربما جهلناه في كثير من

الاشياء وربما علمناه في بعضها فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة

فيجب اول شيء ان يكون انضيافها اليه على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية

وان يكون للقسمة مستحيلا ان ينقلب في ذلك المشار اليه بالجوهر حتى يصير

مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد

بالشخص فغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتي بل يجب ان يكون القسمة لازمة

فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسطا من جنس وبعد ذلك فيجب ان يكون [illegible]

من ذلك [illegible] عارض [illegible] مضمن [illegible]

ان لا يكون امرا [illegible] ان [illegible] لا يكون [illegible] الا النسب

بل كان امرا [illegible] هو الفصل [illegible] ان يكون [illegible]

الجوهر الجسم [illegible] جسم [illegible] فانا نقا

لو كنا لا ينقى للجوهر [illegible] جسما [illegible]

للجسم ولجزء الجسم [illegible] كل واحد منها [illegible] الجسم [illegible] فصولا

[illegible] لان الجوهر [illegible] المعانى

[illegible] لان يكون [illegible]

[illegible] ان يكون بعضها الاعم [illegible]

بالفصل بعد [illegible] ان الجسم [illegible] لان الجسم بما

هو جسم فقط ليس مستعدا [illegible]

او ذا نفس حتى يكون [illegible] الجنس [illegible] يكون [illegible] الفصول

التى [illegible] للانسان فان [illegible] النطق وتعليم النطق

[illegible] فانه [illegible] منطق من جهته [illegible]

لا من جهة [illegible] وسود او [illegible] ذا نفس

او غير ذى نفس [illegible] الاجناس المتوسطة فاذا عرض

لطبيعة الجنس [illegible] اعراض [illegible] لم يكن [illegible] الاستعداد [illegible]

بها انما هو لطبيعة الجنس [illegible] كما كان قبل الطبيعة [illegible] منها فان

لطبيعة [illegible] مثل ان الحيوان [illegible] ابيض واسود [illegible] الانسان [illegible]

ذلك [illegible] الحيوان [illegible] ابيض او اسود [illegible] طبيعى [illegible]



صار ذلك الجسم الطبيعي قائما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وإن لم يكن
حيوانا والإنسان إنما صار مستعدا للذكورة والأنوثة لأجل أنه حيوان فهذا لا
يكون فصلا للجنس وأيضا قد يكون أشياء خاصة بالجنس يقسمه قسمة كالذكر
والأنثى بالحيوان ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه وذلك لأنها إنما كانت تكون
فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما
أوليا ولم تكن لانفعال شيء يقوم بفصل أولي فأما إذا لم يكن كذلك بل إنما عرضت للحيوان
لأن مادته التي يكون منها عرض لها عارض من مضادات بحال من الأحوال لا يمنع حصول
صورة الجنس وهيئته في المادة ولا تطرأ القسمة من الفصول بل من العوارض
اللازمة مثل الذكورة والأنوثة فإن المني الذي كان يصلح أن يصير حيوانا
وكان متعينا لفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا أو كان
حيوانا يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون أنثى وذلك الانفعال وحده
لا يمنعه من حيث نفسه أن يقبل أي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته أي من جهة
كونه ذا نفس دراكة متحركة بالإرادة فكان يجوز أن يقبل النطق وغير النطق فلم
يكن ذلك مؤثرا في تنويعه حتى لو توهمناه لا أنثى ولا ذكر ولم يلتفت إلى ذلك
البتة لتم نوعا بما يتنوع به ولأجل ذلك منع من النوع دون الالتفات إليه ولا
يفيد التنوع الالتفات إليه وليس كذا إذا توهمناه لا ناطقا ولا أعجم أو توهمناه
لا أبيض ولا أسود بوجه وليس يكفي إذا أردنا أن نفرق بين الفصول والخواص اللازمة
أن نقول إن الذي عرض من جهة المادة فليس بفصل فإن كونه غاذيا أو غير غاذ إنما يعرض من جهة المادة
لكن يجب أن يراعى الشرائط الأخرى التي وصفناها ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو فصل من أنواع
مقسم نجد الإنسان وهو نوع لا أخص من الحيوان يدخل في جملة الذكر والأنثى
جميعا وكذا الفرس وغيره والذكر والأنثى قد يدخل أيضا في الإنسان والفرس

علان

على ان هذه المعانى هى ملازمة لما به يقع القسمة للمقسوم وان كان من شرائط الفصل

فقد يكون فى غير الفصل من اللوازم ما به ينفصل نوعا واحدا لاستعداده وذلك اذا كان

من لوازم الفصل ثم نرجع فنقول ان ما يتعلق بالمادة اذا كانت تتحرك الى قبول صورة

ليحدث لها عنه ما يعرض من خارج من الامزجة وغيرها ما تتغير به احوالها فى انفعالات

[illegible] فيكون من الاحوال

وما يعرض [illegible] التى تتحرك الى السكون

فقد كانت مصادمات لامور [illegible] فيعرض لها الانفعالات

التى يقع بها [illegible] كانت لا لذاتها [illegible] عن الغاية المقصودة فى

كانت موقعة لا لذاتها فى نفس الغاية المقصودة بل فى امور مناسبة للغاية مثل

وربما كانت فى امور [illegible] فيما يعرض للمادة من هذه الجهة ويبقى معه

المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثة انما

يوجب كيفية حال الالات التى بها يكون التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد تجوهر

وبعد تنوع الحيوة شيئا مستعدا فيكون ذلك وامثالها من جملة الاحوال اللا

بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات واللوازم

بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس وقد عرفنا طبيعة الجنس والنوع

يوجد وان الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه

وجوه سنوردها بعد وعرفنا اى الاشيا يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وبقى

بحثان متصلان بما نحن بسبيله احدهما اى الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بنوع

اياه والثانى ان هذا التاحيد كيف يكون عن الجنس وعن الفصل وهما شيئان حتى

واحد متحصل بالفعل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشيا اذ لا يكون فصولا

فهى لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازمة اما لازمة للاجناس

من العدد انه ط
عدم صحابة [illegible]
اخرى فيكون وحدة ووحدة
الى ان يبلغ الى اخرها مع عدم [illegible]
اخرى على فصلنا [illegible] تفصيلا [illegible]
من ان انقضاء وحدة اخرى بمنزلة الجزء الصورى
لها قال الرئيس فى الاوسط الجرجانى ان كل عدد عبارة عن
الوحدات التى هى مبلغها بشرط انقضاء وحدة اخرى من بينها ظهر بطلان
ما عليه المحقق الدوانى فى انموذجه فى تمهيد اراد تحقيقه هنالك بقوله ولا شك
انه اذا وجد معروض الثلثة وجد معروض الاثنين بالضرورة فانه اذا
وجد زيد وعمرو وبكر فقد وجد زيد وعمرو ثم زيد وعمرو
ليس خارجا من زيد وعمرو وبكر ولا عينه فيكون داخلا
فيه المحالة انتهى وهذا كما ترى انما يستقيم
اذا كان الثلثة مركبا من اثنين وواحد
وليس كذلك بل يكون واحدة
ووحدة ووحدة بشرط
انقضاء وحدة
اخرى كما
[illegible]
عن [illegible]
[illegible]
انكشف لك تعض
تلامذته لا تحسبن العشرة
مركبة من اربعة وستة بل هى
من جميع الوحدات التى هى مبلغها
انتهى وهو مبنى على ان فى العدد امرا
زائدا على الوحدات الذى هو بمنزلة الجزء
الصورى له فاذا تقرر هذا فنقول ان
اراد بمعروض العدد ما يكون [illegible]
عارضا له بالفعل فالامور الموجودة
هنا ليست كذلك اذ العدد
على ما عرفنا هو
المركب
من
الوحدات
التى لا يكون معها امر
اخر ومن البين ان هذا العرض
انما يعرض الموجود بهذه المثابة والجزء
المذكور ليس بهذه المثابة فلا يكون معروضا
للعدد بالفعل وكذا ان اراد بمعروض العدد ما
يمكن ان يعرض له اذ الجزء المذكور لا يمكن ان يعرض له
ولو سلم امكان عروضه له فلا نسلم انه موصوف بالزيادة
والنقصان الا ترى ان الماء حين تعرض لها صورة واحدة
يمكن ان تعرض لها [illegible] ولا تتصف بكثرة ولا تخرج [illegible] على
ان ما ذكره بقوله وليس خارجا عن زيد وعمرو وبكر فيه نظر ظاهر
ضرورة [illegible] من جهة كونهما معروضين للاثنين ليسا داخلين فيه اذ
قد اعتبر فيه ما ليس معتبرا فى الجملة المذكورة وبالجملة كما ان الاثنين ليس جزء
الثلثة فكذلك معروضه ليس جزء المعروض الثلثة لاعتبار امر
زائد فيه حتى يصلح لذلك فقد اتضح ان زيد
وعمرو انما هما معروضان للعدد والاثنين
قد اعتبر فيهما امر زائد وهو ان لا
يكونا مع بكر وانما داخلين
فى ذلك بما هما هما فقط
[illegible]

الجنس ان كانت له اجناس واما لفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما الفصول
تحته واما للمادة شيء منها واما ما كان منهما من فوق فان اللازمات للاجناس الفوقانية
والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه
ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته
واما التي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها اذ لا يلزم من ذلك
من ذلك ان يلزمه الفصلان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما **واما البحث الثاني**
فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول الاجناس واعراض كثيرة فاذا قلنا
له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها
عارضة لها خارجة بل نعني شيئا الاخر موضوع لطول وعرض وعمق سواء كان هذا
الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة بعينه يقع عليه احمل
الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الاخر الذي هو مادته فاذا قيل له جسم لم يكن
ذلك الجسم الا نفسه لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه ولكن لقائل ان يقول قد تم
طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان الشخص اعراضا وخواص
خارجة عن طبيعة الجنس فنقول معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن معنى
الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس
من حيث تعم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يدل على الجملة فانه لو كان
لا يدل على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه
الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا انها موجودة بهذا المعنى
المذكور وهو انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهر بحيث يقوم بكذا وكذا لكن ما يدخل في
في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن يحتاج اليها الجسم من الاجناس في
ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا فليس في ذلك اذا كانت هذه فليس يقال عليها

الجسم ففرق بين ان يقال طبيعة لا يحتاج في معناها الى شيء وبين ان يقال لا يحمل عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد تخصص به بالفعل بعد ان كان يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءا لا محمولا **فصل في النوع** واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل بحقيقته بامور تحصله يكون العقل انما ينبغي له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون ح يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها ويكون تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة وهي ما يعرض لشخصيات الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة في موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة النار واما ان يكون ايضا احوالا زائدة على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذي هو مغاير لآخر موجودا بل يكون قد فسد نحو مغايرته الذاتية وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب لا بطلان هويته بعد وجودها ولا فسادا ذاتيته بعد تخصيصها ولكن بطلت مغايرته ومخالفته لآخر الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنا ربما اشكل علينا فلم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلمه نحن من ذلك بل فيما الامر في نفسه عليه **فصل في تعريف الفصل** وتحقيقه والفصل ايضا يجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على الاعلى ما ليس فصلا بل نوعا مثل اللامس للحس على ما علمت في موضع آخر وشخصا مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشيء منها

انه نطق وحس ولكن يشتق له من اسمائها اسم فان كانت هذه فصولا فهي فصول
من جهة اخرى وليست من جهة التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ فالاولى
ان يكون هذه مبادي الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالتواطؤ على غير اشخاص
النوع التي يقال انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو وبالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو
بحيث يقع على شيء من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل الذي
هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع
في الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شيء
هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز والتفريق لنا هو عند العقل
فاذا احتيل وفصل وميز في الوجود وفي المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام
بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله انه من البين ان كل نوع منفصل عن شركائه
في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري
مجراه ليست مقولة ولا في حكم مقولة فيبقى ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل
ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون
اذن لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والذي يجب ان يعلم حتى
ينحل به هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوم الماهية الموضوع ومنه ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس يجب ان يكون لكل معنى يكون اخص
ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل في العقل هو معنى تغاير ذاتي

على الحيوان فيكون كما يحمل الواحد على الاثنين وكذلك كيف يحمل الاثنان
على الاثنين بقوله فنقول ان هذا كله يحل اذا عرفنا الجسم الذي هو مادة
الجسم الذي هو جنس والحساس والناطق الذي هو صورة او جزء والذي
هو فصل وبان من ذلك ان ما كان فيه بمعنى المادة او الصورة لا يحمل البتة
ولا يؤخذ في حدود وسطي [illegible]
وسطي [illegible] ونظائره الكلام غير يسيرة ولعل المراد من كون
الفصل هو الصورة المأخوذة بلا شرط كونه مشتقا منها وذلك كما يظهر مما

وقع
عن الشيخ في
فصل من فصول
قاطيغورياس الشفاء بهذه
العبارة واعلم ان الفصول
المنطقية كلها يحمل على الانواع فلا
يكون غير الانواع في الموضوع ولكن يكون
غيرها بالاعتبار فان كان الفصل المنطقي مشتقا
من معنى موجود في النوع لا يحمل على النوع كان ينوع
منفصلا بفصل هو غيره كالانسان الذي هو ناطق فانما
هو ناطق بنطق موجود حاصل فيه والنطق لا يحمل على الانسان ولا
ان الانسان نطق لا بالاعتبار فقط بل بالموضوع فهذا الفصل
وما يجري مجراه يستند الى شيء هو غير النوع بحيث لا يحمل هو عليه
ولكن يكون غيرها بالاعتبار انتهى وهو صريح في ان مبادي الفصول
المنطقية التي هي الفصول الحقيقية قد يكون امورا موجودة
بوجود هو مغاير لوجود نوعه فان قلت كلامهم هذا الوضع
لا يشتمل كل حد على امر خارج عن ماهية المحدود واذ
قلنا ان الجزء المركب ما لم يؤخذ معه غيره لا يصير
جنسه او فصله وهذا الامر ليس من جملة اجزائه
وما ليس منها فهو خارج عن المركب فيكون
كل حد لا يتركب من جنس الشيء وفصله
فيه امر خارج عن ماهية المحدود
والظاهر من كلام القوم
خلافه اذ قالوا ان
حد الشيء قد لا
يكون فيه
امر
زائد على حقيقة
المحدود وقد يكون
مشتملا على امر كذلك قلت
هذا انما يوجب ذلك لو لم يكن
مرادهم من الاشتمال المذكور وعدمه
ان الحد قد لا يدل الا على ان الشيء مركب
من الامرين او الامور وقد يدل مع ذلك على امر
آخر لكونه في امر او منه وليس كذلك ومن
تضاعيف البيان ظهر ان الفاضل الدواني مما اشتبه
امر احد الفصلين بالآخر في رسالته في اثبات الذات والصفات
حيث قال ان الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ توهم انها تحقق
اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق
والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالارادة وبعض
انها ليست من الاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون
الا الجوهر هذا كلامه ان لقائل ان يقول ان اراد ان الفصل الحقيقي
للجوهر الذي هو صورة النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا فهو مسلم
لكن الناطق والحساس المتحرك بالارادة منا ان الفصل الحقيقي فيهما النفس
الناطقة الانسانية والنفس الحيوانية لا هذان المفهومان كما تحقق في موضعه

ومهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما لمهيته فيكون كالجزء في العقل والذهن
للمهيته فاما ان شاركه شئ هو جزء مهيته فيما خالفه فيجب ان يخالفه في شئ لا يشاركه كان
فيه ويكون ذلك جزء اخر يتم له في الذهن والتحديد من مهيته فيكون مخالفته
للاول [illegible] عند الذهن والتحديد و
الجزء غير الحمل فيكون مخالفته له بشئ غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر
لازم وكان لا يشاركه في جزء من المهية اصلا بل انما المهية بنفسها منفصلة لا بشئ
منها مثل انفصال اللون عن العدد فانهما ان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح لك
في سائر ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل في المهية فلا يحتاج اللون في انفصاله
من العدد عند التحديد والذهن الى شئ اخر غير مهيته وطبيعته ولو شاركه العدد
في معنى داخل في مهيته لكان يحتاج الى ان ينفصل عنه بمعنى اخر غير جملة مهيته الاولى لكن جملة
غير مشاركة البتة لمهية العدد وانما يشاركها في شئ خارج عن المهية فلا يحتاج اذن
اللون الى فصل يخالف به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من مهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته مثاله الحيوان يحمل
على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته
فانه انما نعني بالناطق شيئا له نطق وشئ له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا
الناطق بيانا لذلك الشئ انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشئ الا
جوهرا والا جسما والا حساسا فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم
لانها غير داخلة في مفهوم الناطق اى الشئ ذي النطق فنقول الان اما الفصل فانه
لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في المهية فيكون انفصاله عنه بذاته ويشارك
النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه بطبيعة الجنس التي هي في مهية النوع و

ليست في ماهية الفصل واما حاله مع سائر الاشياء فان الفصل ان شاركها في الهيئة
وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الهيئة لم يجب ان ينفصل عنها بفصل
وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئا في ماهيته فليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل
تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع
تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في ماهيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا
وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في ماهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت
المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا
جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف على ان الاضافة لا جوهره
او داخلة في ماهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع
الى فصل آخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وسائر
اللوازم الى معنى غير نفس ماهيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع
تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الماهية واما
اخذنا الفصل كالنطق مثلا فانما يجب مثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت بالنطق
كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه
في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس كانت جوهرا او كانت جزء جوهر مركب فلحقها الفصل
الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما حققت ولنرجع الان الى
المقدمات التي في الشك فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لانه معنى من المعاني
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى
القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقوله كذب فانما المقولة لعم المحمولات الجنسية
المقومة للماهية لا التي هي اعم المحمولات وليس بمقوم ماهية كل ما تحتها بل يلزم الاشياء
والقائلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل



يختص كالذي لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في المهية
لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد المهية فتعين بعد هذا انه لا يجب ان يكون لكل
فصل فصل ويجب ان نعلم ان الذي يقع من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف
كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون
كيفا لا ان فصول الجوهر يوجد في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جواهر في انفسها
وفصول الكيف يوجد في مهيتها حد الكيفية على انها كيفيات الا ان نعني بفصول
الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق
اعني لا الناطق بل النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ
والفصل الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ان
يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا انما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع فيما
هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان
مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا
مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتأمل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي
بصفة كذا جوهرا او كيفا مثال ذلك ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له
نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا
جوهرا او جسما

فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود

ولقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل كل
واحد منهما مفارق للآخر ومجموعهما هو جزء الحد وليس الحد الا مهية المحدود فيكون
نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى الحد
وكما ان الجنس والفصل جزءا الحد فكذلك معنياهما جزءا المحدود واذا كان كذلك
لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا انسان الا

مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا

بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان

في نفسه امر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا

حتى يكون هذا الذي نقول انه ذو نفس دراكة محصلا الذي هو غير محصل انه ذو نفس هو وقد صار محصلا من حال ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا تحصيلا

لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس

ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو

النفس الدراكة ثم كون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما

البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا فانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون

مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل فوق دراكة بالحس والتخيل والنطق

اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان

فصل الحيوان ان يكون نفسه دراكة متحركة بالارادة وليس هو يتم بفصل الحيوان ان يحس

ولا هو يتم ان يتخيل ولا هو يتم ان يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها

قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه شيء ليس له في نفسه اسم

هذه توابعه فيضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس والتحرك

معا في حد فنجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن ونقيم التحرك على

المحرم فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا

وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد لوازمه

وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله وكذلك الناطق للانسان لكن عدم

الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا واما ذلك الى الانحراف عن حقيقة

الفصل الى لازمه وربما اشتققنا اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الذي له المبدأ الذي

هو مفاد كلام الشيخ بطوله في بيان اتحاد الجنس والفصل

ينبعث منه الحس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازمه

وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونشعر نحن فيه

بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان ليس للحيوان فصل الا الحساس لكن

كونه حساسا حينئذ ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية الحسية بشرط ان يكون

هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كان متضمن

الجنس بالقوة لا كاتحاد الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الآخر

في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي

فيها اتحاد على اصناف فاحدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة

شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة

امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد

اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد

فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد

اشياء بعضها لا يقوم الا بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة

مثل اتحاد الجسم والبياض وفي هذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها

بعضا ولا حاملها اجزاؤها ولا يحمل الشيء منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها

اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن

قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى

في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما

يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان

يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح

والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى

قوله فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده اقول اي الفصل وجوده وتعينه من بين المعاني المتضمنة فيه سيد احمد

المقدار

القدر هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقد فان

مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا اشتراط غيره ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء

القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود

اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او في بعدين او ثلثة فهذا المعنى

في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن

على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة

في حد نفسه وهذا شيء اخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا للقوة

المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد

واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا

القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا

في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست

من الجهة التي يكون من الاجزاء بل [illegible] ونه من جهة امر غير محصل وامر محصل عند

الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون

هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور

الذي في ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل يحققه فهكذا يجب ان يعقل

التوحيد الذي بين الجنس والفصل وانه وان كان مختلفا وكان بعض الانواع

فيها تركيب في طبايعها وتنبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي

لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي

مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو

على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع غير الاخر لانه قد

اخذ مرة لا بحالة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل

فيه ان الانواع المركبة في الخارج يوخذ الجنس من مادتها والفصل من صورها

بالفعل

فيان اتحاد الجنس والفصل بحسب الحقيقة

بالفعل وهذه القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس في الوجود

حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان الشيء له تركيب

في الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو

معنى ان الجنس والفصل في الحد ايضا من حيث

جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقع للحد انه

فقط

جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقع في حد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا

يحمل عليه ... ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت الاوصاف الذاتية والنعوت المختلفة لا يكون

بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع تنعت طبيعة على ما علمت فانها

تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثل انك اذا قلت

فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدود بها ولا يحمل بعضها

الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه ذلك

الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن

واحد في الوجود وهو الانسان فانه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان وشيء اخر هو الناطق فالمنظور اليه في الحد هو المحدود

لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مولفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من

جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الاخر وجدت

معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك كثرة في الذهن ... كل منها غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن معنى الحد نفس هذه النعوت كان

هناك الكثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القايم في النفس بالاعتبار الاول

وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد

هو بعينه ... ذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود وبالاعتبار الاخر غيره ويكون سببا

بعينه هو المحدود ونفس المعقول وان عنيت بالحد المعنى القايم في النفس بالاعتبار

الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان الثاني شيئا موديا اليه

كاسبا له ثم الاعتبار الثاني الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل

الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقة

متغايران او متغايران للمجتمع لكن يعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان

الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب

كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه

فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولا جملة معنى الحيوان

مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير الذي أخذ لا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم
من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع
حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع من امرين هو غيرهما بل ثالث لان كل
واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء فصل
في الحد والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيف نسبة الحد اليها
وما الفرق بين المهية للشيء وبين الصورة فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء
العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات
مهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مما
يثبت له حد ثبتا اولا اوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها
متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد
عرفت حالها والمقادير والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى
ايضا من وجه لا يحد الا بالجواهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان
في حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها
على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر فاحدها
يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تحد بالجوهر لا محالة واما المركبات فانها
يعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من دخاله في
الحد اذ فيه اعرض يحد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى فيكون
ليكون حد الحد مؤلفا من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعائدا الى تثنية وكثرة
يتبين اذا حل حد ذلك العرض ورد الى معانيه فيكون حد هذا المركب قد وجد
فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على
المحدود في نفسه والحدود الحقيقية لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال هذا انك اذا

حدود



حددت الانف الافطس فيجب ان تأخذ فيه الانف لا محالة وتأخذ فيه الافطس نفسه فقد
اخذت فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق فلا بد ان تأخذ فيه ما وجهه فانه
لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعقرة ايضا فطساء ابل يجب ان تأخذ
الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا
يخلو ان لا يكون امثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسائط فقط او يكون لها
حدود على جهة اخرى وليس ينبغي ان نقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم
فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقة لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد علم
ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا
فاذا كان الامر على هذا فبين ان المركبات حدودها حدود على جهة اخرى وكل
بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته ولو كان هناك شيء
قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك
المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابل حده ولا للمركبات صورة
وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء
يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا
يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات
وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها
ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما به هي ما هي
وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب
ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية
هو هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا التركيب
الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس مما هو جنس

فصل في الفرق بين الصورة ... في المركبات وفي البسائط

في ان تخصيص الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية

ماهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي مهية مما يتقوم

به من الاعراض اللازمة وكان المهية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد

الشخصي كان باشتراك الاسم وليس هذه المهية مفارقة لما هو بها ما هو والا

لم يكن مهية لكنه لاحد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حد ما وذلك

لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت

اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس فيها

تعريف المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت والنعت

يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان المعنى

كليا واضيف اليه به وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان

تخصيص كلي بكلي بقي بعده الشيء الذي هو آ و ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة

ومثال ذلك هذا سقراطان حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت

الفيلسوف الذي المقتول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه ايضا

شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرفت لك الشخص بالاشارة

او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد

فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضا مع شخصيته

بالجملة كلي يجوز ان يقع على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه

شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم

يحط العقل عليه وقوفا الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص

منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع

بشخصه فاذا جعل الرسم مستندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير

الحال بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل ذلك الشيء لا يفسد لكن المرسوم لا يوثق به

ودوام قول الرسم عليه وبما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا
للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف بلقب او اشارة وكل حد فانه
تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا فسد لم يكن محدودا
بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه
بالظن دائما ويكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة تصير
تلك الاشارة محدودا بحده واذا لم يكن ذلك فيكون مظنونا بان له حدا واما الحد
بالحقيقة فيكون حده له يقينا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد تعرض لابقائها

فصل في مناسبة الحد واجزائه ونقول انه كثيرا ما يكون في الحد

يريد بيان ان اجزاء الحد قد تكون متأخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود

اجزاء لاجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان الجنس والفصل لا يتقومان جزئين للنوع
في الوجود يكون كانا قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء و
ذلك اذا كان من احد صنفي اما في الاعراض فمن الكميات واما في الجواهر فمن المركبات

الكميات لها اجزاء مثل الاشكال كالمثلث والمربع

وظاهر الحال يوهم ان اجزاء الحد اقدم من المحدود لكنه قد يتفق ان يكون في بعض
المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا
اردنا ان نحد الاصبع الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي
جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة
بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في هذا فنقول ان هذا ليس
شيء منها اجزاء الموضوع من جهة مهيته وصورته ثم انه ليس من شرط الدائرة
ان يكون فيها قطعة بالفعل تتألف عنها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون
لها محيط ولا شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من
شرط القائمة ان يكون هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء للشيء
من جهة مهيته بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض للقائمة ان يكون فيها حا

قوله
من حيث مادته
اقول يشير الى عليه
امر الاصبع كما انه اشار بقوله
وموضوعه الى القطعة والحادة ومن
الجائز ان يكون كل منها اشارة الى كل
منها على ما قال ان السطح مادة عقلية للدائرة
وذلك من حيث كونه محاطا بخط مستدير وما هو
محاط به فلا يكون الخط داخلا فيها
مير سيد احمد عليه الرحمة
والرضوان



وللدايرة ان يكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به
استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها في نفسها داخلا ان استيطنا
عقلية لصورة الدايرة ونسبته يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال
مادتها لكان من اللاحقات التي لا يخلو الشيء عنها فضلا عن المقومات كما مضى لك
شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل الحيوان والشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فانه
ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى الاصبع بل هذا من الاجزاء التي لمادته
ليحسن بها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليها
الصورة فليس من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة
مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وحتى تؤخذ في حدها
تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزء
مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكذا الحادة و
القطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل للسطح صار قايمة او دايرة فلذلك يوجد صورة
هذه الكلمات في حدود هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع
في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني
وجب ان يوخذ الاصبع ح في رسمه لانه يكون لذلك الجزء ذاتيا في ان يكون
شخصا كامل الاعضاء فلا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يقوم
ويتم به التشخص في شخصه هو غير ما يقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من جملة
التي الجزء فيها جزء بالفعل واما ذانك الاخران فليس الجزء فيهما جزء بالفعل ويشبه
ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل انها
دايرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام
بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذا حكم القايمة ثم الدايرة والقايمة يختلفا

فى شىء وهو ان قطعة الدايرة لايكون الا من دايرة بالفعل والحادة ليس من شرطها

فى الوجود ان يكون جزء زاوية اخرى و الا انها هى حادة بالقياس الى المنفرجة و

القايمة بل هى فى نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة

ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين

الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينهما مما يتعلق به اضافة وما عرض ان يتعلق

البيان للحادة بالاضافة وان لم تدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل

عليها بالقوة فى ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن

قيام خط على خط وكان الميل الذى يحدث هو ميل عن اعتدال ما او عن جهة ما الا انا

لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين لميل

عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقايمة وللمنفرجة فان خطوطها

ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك اذا اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة وجدت

المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه

انفراج خطى كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شىء ولما كان

ذلك الشىء يجب ان يكون بعد الخطين فلم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط

الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثانى او الذى يفعل زاوية منفرجة او

الذى يفعل زاوية قايمة او الذى يفعل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا

الخط فانه لا يحدد به شىء وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح فى

هذا الباب و الا فالمنفرجة ايضا حادة و~~كذا~~ اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة والقايمة

لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك

حكم الحادة هذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريفا مجهول

بمجهول فبقى ضرورة ان يكون تعريفها بالقايمة التى ليس يبقى قوامها مع الميل

جواب لما كانت الزاوية

قوله الخط الثانى
اقول اى يشير الى الخط
المفروض اولا بقوله يكون بعدا
خطيا قوله او الذى يفعل اقول انه
معطوف على الخط فيدخل فيه كل الاحكام الا يخفى
قوله فاما الخط الغير المتصل الى قوله لا يحدد به شىء
اقول انه بيان لما وقع عنه بقوله ولم يمكن ان يتوهم الى
قوله الا الخط قوله وكان اعتبار الميل الى قوله وكذلك اعتبار
اقول انه بيان لقوله الا الخط قوله مطلقا غير صحيح اقول يعنى
الماخوذ على وجه الاطلاق بحيث يصح تسليما قوله وكذلك اعتبار الميل
عن الخط اقول يعنى لا يمكن تحديد الحادة بالمنفرجة لان الميل عن الانفراج
قد يكون بالانفراج با ذا حدث الحادة بانها زاوية تكون اصغر من هذه المنفرجة
يتوجه اليه انه ربما يكون الاصغر منها منفرجة اخرى انتهى من سيد احمد
قوله وكذلك حكم الحادة اقول يعنى انه لا يمكن تحديد
الحادة بالحادة لان لها مراتب فاذا قيل ان
هذا النوع من الحادة ما يكون زاوية
اصغر من الاخرى يتوجه اليه انه لما
كانت متعددة يمكن ان يكون
حادة اصغر من هذه
الحادة واعظم من الاخرى وقوله مع
ان الحادة اشارة الى انه يلزم منها محذور
آخر وهو تعريف الشىء بنفسه من سيد احمد
قوله لا يبقى اقول يعنى انه اذا
مال الخط العمود على الاخر عن
سمت استقامته يلزم
تبدل حاله بالصيرورة
بذلك احد به
طرفيه منفرجا والاخر
حادا فقد ظهر انها يجوز ان
يكون معيارا له من سيد
احمد رحمه الله



عنها محفوظا فكانه يقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الاخر وصار
اقرب من خط قائم لو قامت حتى هي اصغر من القائمة لو كانت وليس نعني بها انها
بالفعل موجودة مقيسة بقائمة يزيد عليها فيكون الحد كاذبا ولكن بقيا
هذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قائمة بالقوة فان
فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة
بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة
القريبة على تكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صار ملك
القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة
لا تحد بقائمة بالفعل مطلقا بل بالقوة فلا يحد بخطين بها ولا ايضا بما ليس بحصول
فان الحد يحد بقائم بالقوة وذلك له من حيث هو كذا للحصول بالفعل وبالجملة
ان عرفنا الحادة والمنفرجة بالقائمة فان القائمة يتحقق من المساواة والمماثلة و
الوحدانية وتانك يتحققان من الخروج عن المساواة واما القائمة فيتحقق ذاتها
ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين يحدثان من قيام خط
على خط والمنفرجة اعظمها وكان ح اذا حقق فقد اشير الى القائمة لان الاكبر هو
الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن المثل وبالمثل يتحقق معرفة
الصغير والكبير وبالواحد المتشابه يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا
يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل ايضا في حال
اجزاء المادة وعلائقها

المقالة السادسة خمسة فصول الفصل الاول

في اقسام العلل واحوالها قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر
فيها وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم الان
في العلة والمعلول فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كا

بمعنى صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء
من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام
الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة ويستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة
التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد
منها وجود شيء متصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك
يجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار
اخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط
كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية
الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود
في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين
لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون
داخلا في قوامه وجزءا من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده
فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون
بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل
وهو الصورة واما ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكون
فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون وجوده
منه بان يكون فيه وهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من
جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من
الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذتهما كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذي
هو جزء مبدأ للصورة بل للمركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما يتقوم اولا

بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة

من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان العرض

يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان

العرض زمانا فيكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه هي انواع العلل واذا كان الموضوع

علة للعرض يقيمه فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو

نوع اخر واذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليست على الجهة التي يكون الصورة

علة للمركب وان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه ذاته

فانهما وان اتفقا في ذلك فان في احد الوجهين ليس يفيد العلة الاخر وجوده

بل انما يفيده الوجود شيء اخر ولكن فيه وفي الثاني يكون العلة فيه هو مبدأ القريب

لافادة المعلول وجوده بالفعل فيه ولكن ليس وحده وانما يكون مع الشريك في ان

يوجد هذه العلة اعني الصورة فيقيم الاخر به فيكون واسطة مع شريك فيما

ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجودها

بالفعل يكون عنه وحده ويشبه ان يكون الصورة جزء العلة الفاعلية مثل احد

محركي السفينة وعلى ما سنبين بعد اما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة

فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا

اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل

من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود ولا مقارنة له مقارنة

داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة

ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المعلول حيث هو وملاقيا لذاته

فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعلي للحركة وانما يحدث الحركة في المادة التي

فيها وحيث ذاته ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الاخر او ما

بيان علية الموضوع للعرض

بيان علية الصورة للمادة

في الفرق بين العلة الصورية والصورة



له بل الذاتان تتباينان في الحقايق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون
مفعوله
فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون بعد ما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها
فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف فحينئذ يصير فاعلا فيكون عنه وجود الشي
بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشي وجود بعد ان لم يكن وليس له من
الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له
من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كاينا بعد ما لم يكن فالذي
له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشي الاخر على جملة
يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا
فليس عن علة فعلته فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم علته
فاما كون وجوده بعد العدم فامر لا يصير لعلة فانه لا يمكن ان لا يكون وجوده
الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده
علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن
فلا علة له فان قال قائل كل وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فيقول
ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده
يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري
وجوده هذا الذي اتفق الان وكان معدوما واما من حيث اخذ وجوده وجودا
بعد عدم فيلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط فالذي كان بعد عدم واتفق بعد
عدم فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده
الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جايز ان يكون وان لا يكون
بعد العدم الحاصل وليس يحق ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد
العدم جايزا ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا

اصلا فيكون الاعتبار للوجود وبعاظن ثبات ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون

للشئ وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشئ فلو فقدت العلة لوجد الشئ مستغنيا

بنفسه فظن ان الشئ انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى

عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل

لما علمت لان الوجود بعد الحدوث لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير

واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك

الماهية حتى يقتضي تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان تكون حادثة واما

ان يجب بها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك الماهية

واما شئ مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه

ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب به وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف

يكون عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون

الشئ قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشئ الحادث فيدخل في

الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخ اما ان يكون للماهية بما هي

ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الماهية فيكون الماهية يلزمها

وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب

وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة

فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة تجب بشئ خارج

والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن

الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات تجب بغير خارج عنها والقسم

القسم الثاني يوجب ان الموجود الحادث انما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة

على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهنالك

وهناك كون بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تاثير وغنى في انه لم يكن بل انما تاثيرها و
غناها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن و
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو ذلك
النوع من المهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان
تقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه
بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة
يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه المهية فيجوز ان يكون عن علة
واما صفته هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشيء من
حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا
علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث لمهيته وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة
بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتباره ما له فيه اثر مقرونا
باعتباره ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما لا
يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالضر
وقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه ذلك
المقارن كانت ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان عرى عن ذلك فيكون فاعلا
عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا فانهم

لا يخلو عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لا حالها ما سلف وعند وجوده بعد

ما لم يكن فان ظن ان وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية

لا من حيث هو وبعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجود

كل كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى المفيد الوجود لنفس

الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور يعرض له وان المعلول يحتاج الى

مفيد الوجود دائما سرمدا ما دام موجودا

الفصل الثاني في حل

ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلل

الفاعلية والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى

بعد النار فالسبب فيه تغليط واقع من جهة جهل العلل الحقيقية فان البناء والاب

والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان الباني لعامل البناء المذكور

ايضا الوجود اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم حركته

ونقلته بعد ذلك النقل علة لانتهاء الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة

علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله

معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول

المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فلعلة

اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء

والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية وحفظها وذلك

ان شيئا آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي

الصورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي

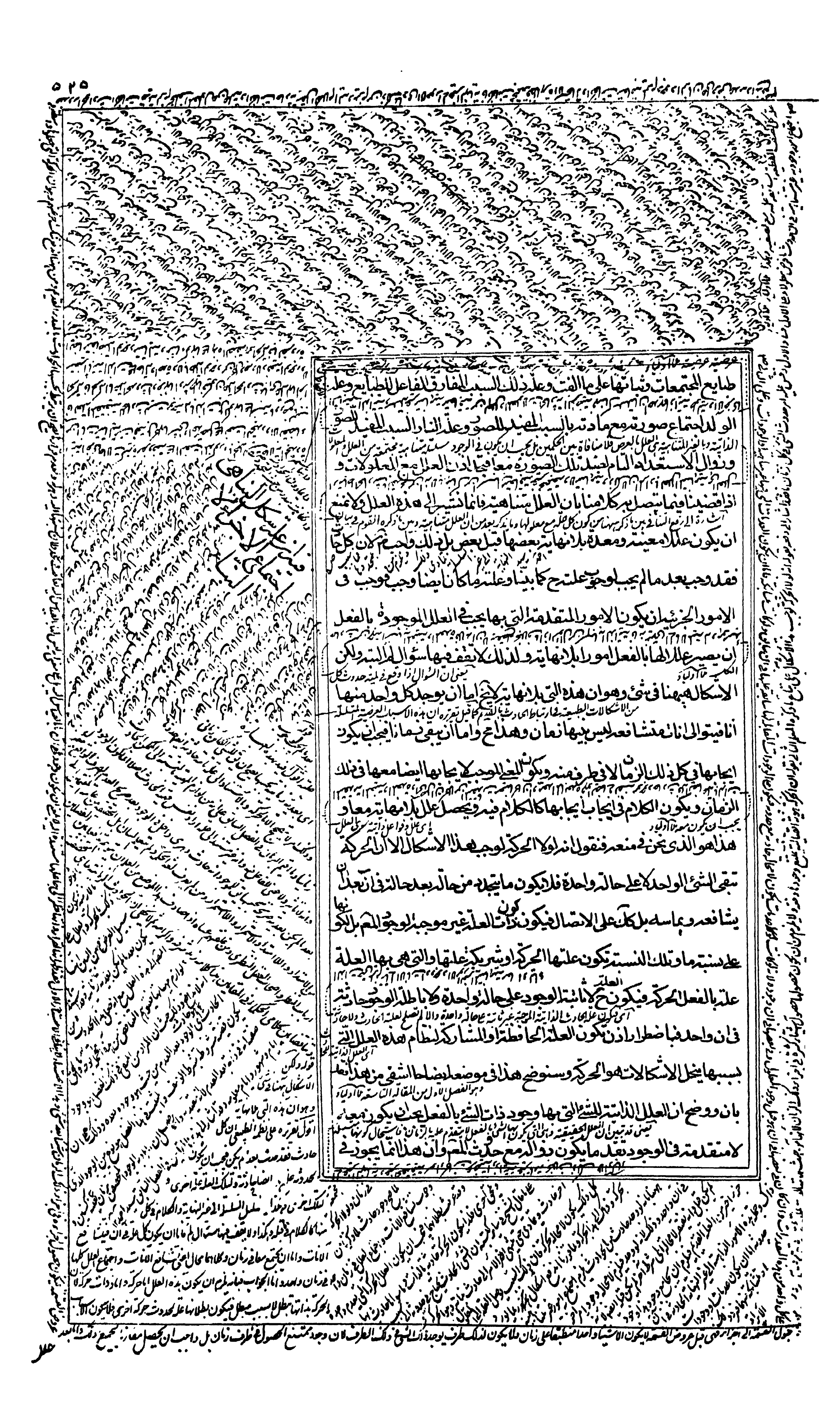
مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما

بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك

في تحقيق ان كل علة مع معلولها

قوله وهي مفارقة اقول اراد بها العقول الفعالة كما نبه عليه في كتاب التعليقات وذلك حيث قال فيها وانما اسبابها الموجبة الذاتية لها ا

الفعالة افيد انه عند من يزعم قدم العالم من شاكلة الفلاسفة الحدوث الذاتي من لوازم ماهية الممكنات مطلقا بحسب اصل طباع الامكان والحدوث



طبايع المجتمعات وثباتها على ما ائتلف وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبايع وعلة
الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصورة
وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا فيجب اذن ان العلل مع المعلولات و
اذا اقتضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع
ان يكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب لان كل حادث
فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته كما بينا وعلته ما كان ايضا وجب فوجب في
الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب العلل الموجودة بالفعل
ان يصير عللا لها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن
الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا تخلو اما ان يوجد كل واحد منها
آنا فيتوالى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون
ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها ايضا معها في ذلك
الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا و
هذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة
تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد منها حالة بعد حالة في آن بعد آن
يشافعه ويماسه بل كان على الاتصال فيكون نفس ذات العلة غير موجب لوجود المعلول بل لكونها
على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شريكة علتها والتي هي بها العلة
علة بالفعل الحركة فيكون حينئذ العلة لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة
في آن واحد فباضطرار اذن تكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي
بسببها ينحل الاشكالات هو الحركة وسنوضح هذا في موضع يصلح اشفى من هذا فقد
بان ووضح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان يكون معه
لا متقدمة في الوجود تقدما يكون بزواله مع حدوث المعلول وان هذا انما يجوز في



علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير القريبة او الغير الذاتية لا يمنع ذهابها
الى غير النهاية بل يوجبه واذ قد تقرر هذا فاذا كان شئ من الاشياء لذاته سببا لوجود
شئ آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان
معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم
للشئ فهو الذي يعطي الوجود التام للشئ فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند
الحكماء وهو تاييس الشئ بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس
ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشئ في نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس
ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ماله ايس بعد ليس وان لم
يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد
زمان ووقت كان قبله فبطل بمجيئه بعده اذ يكون بعدية لا يكون مع القبلية
موجودة بل يكون ممايزة في الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي
تسبق وجوده زمان ويسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش
في الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده
بعد ليس مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص
في مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره
عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون
قد منع البتة وسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه
ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد اعني وجود الشئ من الشئ ضعيفا قاصرا
مستانفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل يقول انا توهمنا
شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا آلة

و معنى الابداع

بيان الفرق بين السبق بليس مطلق و بغير مطلق

و الحدوث الذاتي و الزماني و معناهما

و معنى التكوين

لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود آخر ايسا واليه

فليس تأييسه عن ليس مطلقا بل عن ايس وان لم يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع

لكل وجود صوري كيف [illegible] والمادي وان لم يكن للمادة سبقت فيخص بنسبته الى

العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعاني متميزة

فنجد بعضها له وجود عن علة دون مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة و

بعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا

وان يجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية

او غير ذلك ويرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا

فلا بد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل فعله

وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا

مبدأ الحركات الاربع وتساهلوا في هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد يكون

الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة

يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار

بحرارتها وقد عددنا في موضع آخر اصناف القوى

الفصل الثالث في مناسبات ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول انه ليس الفاعل كل ما افاد وجودا

افادة مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار

تسود او كالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه

اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور ببين ولا بحق من كل

وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فيكون المفيد اولى بما يفيده

من المستفيد ولنعد من رأس فنقول ان العلل لا تخلو اما ان يكون عللا للمعلولات في

نحو وجودها انفسها واما ان تكون عللا للمعلولات في وجود آخر ثان للاول [illegible]

ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك
ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التي قد يظن
في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير
منه ينقص في وجوده من العلة في ذلك المعنى بقبول الاشد والانقص مثل الماء اذا اسخن
بالنار فانه قد يكون في ظاهر النظر مثلا ايضا قبل ذلك النار ولم يقبل مثل النار فانها يعتقد
فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مثالها في الصورة النارية
الا ان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص ومساوية في العرض اللازم من السخونة
المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعن المادة
والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي
يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء للظنون عللا ومعلولات لان تلك الزيادة
لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد
المادة فقط يكون قد وجد للخروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس
سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة
تكون معلولة امرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من
المعلول الذي هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستبرئ حالها ساغ لنا ان
نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون
للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى
معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى للاول اذا اخذ بحسب
وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الآخر فيه واذن مطلق التساوي
لان المساواة يعني في الحد فهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما
علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والآخر معلول فواضح ان اعتبار وجود

ذلك الحد لا احدهما اولى اذ كان انما يمكن ان يشار باعتبار الحد ويفصل عليه باعتبار
استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد
اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود
فقط فوجود الشئ من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشئ ولكن هيهنا تفصيل اخر
ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في بادى النظر عند
التفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعنى فيه ونوعيته ومهيته الذاتية توجب ان يكون
معلولا في وجوده لطبيعة او لطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذ كانت علة لم
في نوعه لا في شخصه اذا كان كله لم يكن النوعان واحدا اذ المطلوب علة ذلك النوع بل يكون
المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون علة الشئ
المعنى ذاتية بالقياس الى نوع المعنى مطلقا وقسم منه يكون للمعنى ليس معلول العلة والعلة علة المعنى
في نوعه بل في شخصه ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد له من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السلب المعطى
لصورة كل ذى صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتلك النار على انها علة لنوعية النارية على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوع
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذا الانسان لا من جهة ما هو اب وذلك ابن بل
من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول
مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والاخر ان لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس
الذي في جوهره الفاعل للضوء هيهنا او في جرم القمر اذ ليس استعداد المادتين فيهما
متساويا ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا
الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكون الضوءان من نوع

واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر ازيد على ما علمت في موضعه من صفته ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والشخصيات واما القسم الاول وهو ان يكون الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن للتبرد لان فيه بنفسه قوة طبيعية كما علمناها في الطبيعيات تعاون القوة الخارجة في التبريد ولا تعاوق واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج وتوجد مع التسخن باقية فيه وتبطل والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما في الماء اذا برد عن سخونة واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل مع وجود الامر كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال النفس في قبول الطعم وعديم الرائحة في قبول الرائحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من اي الاقسام الخمسة هو او يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد تام للمادة ولكن في المادة ضده ولقايل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك مشاركة في المادة اصلا اذ لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع البرية عن المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز ان يتوحد الواحد منها على كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حصلت خمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة

لا القريبة

لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة

والنقصان مساويا لنفسه لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد

لقبول الاثر لم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون

الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح الاثير لسطح فلك القمر في الحركة التي تعرض وذلك

حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في

مثل هذا الموضع احداث مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام

كيف كان فالامر فيه ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما فلذلك مثل

النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل

على الفاعل في الظن الغير المحقق مثل الماء الذي يبرده الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك

الماء الا انك اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء بل والقوة المبردة

الصورية التي في جوهر الماء الذي للفاعلية في الطبيعيات اذا عاونها او لم يعاونها برد

الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فانه لا

يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء الحاصل

في قوة شيء لا ضد لها والحاصل في قوة اخرى وهناك مضاد مانع متساويين بالتبرد والمانع

المانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار يتسخن من النار ويكون سخونته مثل

سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء

لان استعداد النار للتسخن والماء للتبرد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة

داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل

الاول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل فيه بما يتوسط امر كالسخونة المحسوسة

في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال

قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار ونمرها

فيها بجملة فلا تخرق احترافها في المسبوكات والفعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك

ان المسبوكات تسخن من النار ومع ذلك فانما سخنت من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك

ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الفهم واحدها

في المسبوك والاخر في النار والثالث في اللامس وكلها اسعاونة متقاربة اما الذي

في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة بطوء انفصال فاذا المس ذهب مع

اللامس ولم يمكن ان يفارقا الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان

مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف ولكن العقل والذي

يوجبه من شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكثر

واحكم وان يفعل الضعيف في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما

الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء

من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال

بل هي في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكسر ما يلاقيه

منها من صرافة حرة لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل في تلك العجلة انفعالا يصير

به نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا

بجزء من اليد بما نا يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة

كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره

مجتمع متحد ثابت قايم بالاتصال فاذا كان كل ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا

واحدا مطابقا بالكلية وما يلاقيه من النار المحسوس سطوح صغار تخالطه ما هو

بالقياس اليها مبرد فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر

او يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاستحالات

الطبيعية فيبرد واما النار المحتوية في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا

بيان علة مساواة المعلول مع علته في الوجود المستفاد منها

فيما يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي

في اليد فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار ونحو الاجسام اللطيفة باسرع حركة

ليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للدفع و

الخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا الجسم كثيفا وذلك لطيفا

بسبب اختلافهما في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزجاج واكثر تشبثا بما يلامسه

وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة اطول لمقاومته وكان ثابتا

الضمير ان راجعان الى المسبوك

لا نه لا غيرها ربع عن المماسة لكفاه ذلك في جواز ان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير

اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فاذا

الضمير راجع الى المسبوك

ضوعف الزمان امكن ان يساير في بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن ان

يزيد عليه وربما لم يكن زمان المضاعف مع عظم نسبته محسوسا للفكر لما نعرفه

الضمير راجع الى الزمان

من جوهر هذا الموضع ان نبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكنه اولى بالصناعة الطبيعية

انما يجب ان نذكر ههنا قدر ما ينحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص

ان يستقصي ذلك استقصاه من الاقوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا

ما عسى يجده من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات الموضع الذي يظن انه

يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي نظر فيه انه يجوز ان يزيد

عليه والموضع الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر في خلال ذلك انه وان كان كلم

فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا لم يكن فاعلا

للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ الذي ليس بفعله

مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن

ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فيبقى فيه حال اعتبار

الوجود نفسه وقد كان في ساير ذلك ما كان من المساوي والزايد على المبدأ الفاعل

بيان تقدم العلة على المعلول بالوجوب

اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعل غنيا مستقلا لان وجوده بنفسه ووجود
المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة
والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة
اولا وللمعلول ثانيا فاما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا يفتقر في الوجود الى المعلول بل
يكون موجودا اما بذاته او بعلة اخرى وهذا الغنى قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار واما
الوجوب والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة هي علة لكل ما هو معلول فهي واجبة الوجود
بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمعلول ما فهي واجبة الوجود
بالقياس الى ذلك المعلول وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه وتلخيص هذا هو
ان المعلول في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته وبحيث
لا يمتنع له وجود والا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علته له او لا كون علته له
ممكنة الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة كما قد تبين لا يجوز ان يجب بها بل يكون اما
واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره فان حصل له الوجوب به فقد يصح ان يكون عند وجوب
غيره فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان
كان واجبا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمعلول والمعلول يجب به
وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المعلول والمعلول لا يصير
ذاته واجبة الا بالقياس اليها فيكون الى ذات العلة نظر قد اوجب لا اثنينية ولذات المعلول
لا يكون به هو واجبا والمعلول غير ملحوظ بعد وفي ذات المعلول لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا
ان يلحظ نفسه بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب ولا يكون للمعلول الا الامكان
فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان للمعلول وجوب كان للعلة اولا والا لكانت
العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المعلول فيكون وجب لا عن ذات العلة و

وهذا اصح فيكون للعلة وجود باعتبار ذاته ومن حيث لم تضف الى المعلول والمعلول بعد ثابت
على مقتضى امكانه اذ كانت العلة يجب عنه بل بذاته او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث
العلة غير مضافة الى المعلول بعد فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث العلة
مضافة اليه فيقصر العلة لهذه المعاني الثلاثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق من
المعلول ولان الوجود المطلق اذا حصل وجود شيء صار حقيقة فبين ان المبدأ المعطي للحقيقة
للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ههنا مبدأ اولا هو المعطي لغيره الحقيقة
صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذا حصل العلم به كان
العلم بالحق مطلقا بالنحو الذي يحق للعلم حق وهو الذي بالقياس الى المعلوم

الفصل الرابع في العلل الاخر العنصرية والصورية والغائية

فهذا ما نقوله في
في المبدأ الفاعلي فلنشرح الان القول في المبادي الاخر فاما العنصر فهو الذي فيه قوة
وجود شيء فنقول ان الشيء يكون له بهذه الحال مع شيء اخر على وجوه فتارة يكون
كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير فيه الا زوال
امر كان لغيره وتارة يكون كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل وهو انه مستعد
لقبول شيء يعرض له مع ان يتغير من حال الى شيء الاخر كما في اين او كم او غير ذلك
وتارة يكون كالخشب الى السرير فانه ينقص بالنحت شيئا من جوهره وتارة يكون
مثل ما للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد كيفية له من غير فساد جوهره وتارة
يكون كالماء الى الهواء فانه انما يكون الهواء عنه بان يفسد تارة يكون كالمني
الى الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ عن صور قبله استحالات حتى يستعد لقبول صورة
الحيوان وكذلك الحصرم للخمر وتارة يكون كالمادة الاولى الى الصورة فانها مستعدة
لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل الهليلج الى المعجون فانه ليس عنه
وحده يكون المعجون بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا من اجزائه بالقوة وتارة

بيان العلل العنصرية

معاني كون الشيء في الشيء

يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون عنه المطلوب مفصلا من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كلها كشكل القياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كالمقدمات تفعلها في النفس فعلى هذه الانحاء تجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما ان تكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا نفسه بالفعل قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون متهيئا للقبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون قائما بالفعل فان كان انما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يتقوم به ايضا فاليه ويكون ورود سطر ما كان يقيمه قبل فيكون قد احال وفرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او جوهرية واما الى هوانات اخر عن جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة باجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية بتغير واحد او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه بتغير بالتركيب هو في الشيء اسطقسا وهو الذي ينحل اليه اخيرا فان كان جسمانيا فهو اصغر ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات بالصورة الموجودة فيه فقد حد بانه الذي منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد والهوية

بيان الفرق بين الاسطقس والعنصر



فقد جعلوها اولى بالمبادى بالمبدئية لانها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا

ان القوام بالذات انما هو لتلك الاشياء ثم ما يليها اولى بان يكون جواهر وقايمات بانفسها

وانها اولى بالوحدة ايضا ثم لنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة في مواضع ان

يقال ان الشيء كان عن العنصر في مواضع فانه يقال انه كان من الخشبات لا انه كان من

الاسناكات وان ينسب الكاين الى الموضوع في مواضع وان لا ينسب في مواضع فيقال ان

هذا باب خشبي ولا يقال ان هذا كاتب انساني فاما الاول فاذا وجد الموضوع لم يتحرك

اليه البتة ولم يتغير في قبول الشيء فانهم لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون انما

انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا فيما لا يجد للعدم

فيه اسما فيقولون انه كان عن الموضوع واما النسبة الى الموضوع فانما يستعمل في الاكثر اذا كان

الموضوع قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها انما

يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا للعدة او مثل

العصير للخل والخمر والطلا والربوب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له

القبول فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل مبدأ

الحركة الى الاثر موجود وظن انه متحرك اليه بنفسه في نفسه وليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع اخرى

انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا للشيء الواحد من غير ان يتجزأ ذاته لكن العنصر اذا

كان مبدأ حركة فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان

مبدأ الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا

او جاريا مجراه فهذا جمل ما نقوله في العنصر واما الصورة فنقول قد يقع صورة لكل معنى

بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقع صورة لكل

هيئة وفعل يكون في قابل وحداني او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا ويقع

صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض صورا ويق

صورة قد لا يكمل به المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتأدى اليها الطبع
وفي صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها وفي صورة لنوع
الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة
قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد
يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة
هي صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة لصورة البيت وذلك
هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة
البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والى ان
يحصل ما في نفسه محصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته ينبعث عنها وجود
الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة
للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت تعلم هذا بعد واما
الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء
غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي تصدر عن روية
او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضا فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن
الغايات التشبه بشيء آخر والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه
ايضا غاية

الفصل الخامس في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في

ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريفنا الوجه الذي يتقدم به الغاية
على سائر العلل فنقول انه قد بان مما سلف لنا من القول ان كل متغير فله مبدأ وكل
حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما وان ههنا ما

ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر الظن ان نقول قد يجوز ان يكون لكل فعل غاية كالكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات ولا يتناهى كنتائج تترادف عن القياسات ولا يتناهى ثم لقائل ان يقول لم ان الغاية موجودة لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه

هل الغاية والخير شيء واحد

هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا

في الفرق بين الجود والخير

ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث فنحله فنقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث

مبادئ الافعال

بيان ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب وبعيد وابعد

فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او في النطق صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فتنتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع اليه بل معنى آخر لكن المتشوق يتبعه او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت

هذين القسمين ويتبين لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة هي غاية اولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التي في الاعضاء و ليس للقوة المحركة التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية الا عن شوق لشئ لان الشئ الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون بشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق كما علم في كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا اسباب الحركات النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها والواجبة هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه بد قد توجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب هو القوة المحركة والمبدأ ان اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة

الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى

الحركة كان لشيء اخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون

بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق

التخيلي والفكري قد تطابقا عليها فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل

نهاية ينتهي اليها الحركة ونكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون التشوق

بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأ تشوقها

تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق والتخيل

مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض والتخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية

الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل

جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا

ضروريا او طبيعيا فان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة

لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة

واذا كانت الغاية للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى

التي بعدها وينحوها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن

حصل في المكان الذي قصد فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فسمي قصده

باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى

دون الغاية الثانية فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول من يقول ان العبث فعل

من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة

هو خير او مظنون خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية

اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته

وللى اي شيء اتفق وما مثل به في الشك في اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو

بيان الفرق بين العبث والجزاف والباطل

معنى العادة

العبث باللحية

القوة التي في العضلة والذي قبله تشوق تخيلي بلا فكر وليس مبدئه الفكر البتة فليست
فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي وللقوة المحركة فبين ان
هذا الفعل بحسب مبدء المحرك منه الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس
مبدئه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا ليس الا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفسي
كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا
ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به
فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير
غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب
الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة
واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة و
الحسية على ان تجدد بها فعل تحريكي او احساسي والعادة لذيذة والانتقال عن
المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية التخيلية
واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنون خيرا بحسب الخير
من الانساني فاذا كان لذيذا تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا
فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل
ثم وراء هذا علل التخصيص بهيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما الشك
الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو
احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب
لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه
علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد ليتم به القطع واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد

الفرق بين الغاية والضروري

الغاية



الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون ... حتى
يتم القطع به واما ما لم يكن بد من جسم دكن لا للدكنة ... كان لا بد منه للغاية الذي
لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لا لما للعلل الغائية نفسها مثل ان العلة الغائية
امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه ان التزويج كان لاجله
فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا العرض الاتفاقي وقد علمت الغايات العرضية
والاتفاقية في موضع آخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني
من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية الالهية التي هي الجود ان يؤتي كل ممكن
الوجود الخيري وجوده الخيري وكان منها مثل الوجود الذي للمركبات من العناصر
وكان لا يمكن ان يكون للمركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر لها
الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية
الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث
يضر الصالحين ويفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد الى
ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي
بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي
هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا فكان
هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه الفساد على الكائنات
من الهيولى الجسمانيات ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول
اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو
العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في
حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص
بالعدد عرضا على المعنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه

لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر
بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص
كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا تناهي بعد لا تناهي فاذن
الغاية ههنا موجودة بالتحقيق وهي وجود شخص منتشر اولا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي
يؤدي الى شخص آخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة
الجزئية فاذا هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبير بالشخص
الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء
واحد هي المدبرة الكلية في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة
الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت فيما انه طبيعيات وايضا فان الغرض
في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل الغرض هناك الدوام الذي
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق الوجود باشياء ليسلم ان
عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا ان العلة
الغائية متناهية ان العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد متناهية
ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلا ابدا ومن بعينه غاية بعد غاية
من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير
بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات والموضوع
غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز
ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا الى غير النهاية وغيره كانت غاياته بغير نهاية ثم
النتيجة هي غاية علة تمامية القياس الذي يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياس
فعل مبتدأ وللنفس بحسب كل قياس فعل مستانف يصدر عنه استحقاق

ان يتفق لها فاعل مستانف وفي كل واحد من المرات تكون فاعلة غاية متجددة بعينها لا بنوعها ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا غير واما الشك الذي يليه فيحل بان يعلم ان الغاية تفرض شيئا وتفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وتحققته من الانسان فان للانسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام في الاعيان او في النفس بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية في شيئيتها سبب لان تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللا والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل وكان الشيئية من العلة الغائية علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في نفس وما يجري مجراها ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلل التي تحرك اليها او تحرك اليها واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمعلول في شيئيته مثل الستة فانها في حد كونها ستة معلولة للوحدة والمعلول في وجوده لا يخفى وكذلك قد يكون للشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زائد على شيئيته مثل كون التربيع في خشب وحجر والاجسام الطبيعية علل الشيئية كثير من الصور والاعراض التي لا توجد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيتها كما نظن ان الحكم في التعليميات كذلك فقد سهل لنا ان نفهم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلة الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية مؤدية اليها وكذلك ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما في نفس الفاعل فلانها توجد اولا ثم يتصور عنده الفاعلية وطلب القابل وكيفية

الصورة واما فى نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخرى ضرورى فاذن
فى اعتبار الشيئية واعتبار الوجود فى العقل ليست علة اقدم من الغائية بل هى
علة تصير سائر العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة لوجودها
وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها شئ فبالجهة التى هى علة
وبالجهة الاخرى هى معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست فى الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما
ستضح فى موضعه فلا يكون شئ من العلل الاخرى علة لها ولا فى الواحد الذى
هو الحصول والوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لساير العلل لانها
علة غائية ولكن لانها ذات كون لو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة
اما اذا اعتبرت كونها علة غائية فيجدها علة لسائر العلل فى ان تكون عللا مثل ان
يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا فى ان تكون كائنة وموجودة فى
نفسها فاذن الذى بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية ان تكون علة لساير
العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون وان فى الكون ان يكون معلولا
من جملة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشئ علة ومعلولا معا انه فاعل وغاية و
هذا من المبادى للطبيعى وأما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقوله ان الغاية
التى تحصل فى فعل الفاعل تنقسم الى قسمين غاية تكون صورة او عرضا فى منفعل قابل
للفعل وغاية لا صورة ولا عرضا فى منفعل قابل البتة فيكون فى الفاعل لا محالة لانها
ان لم يكن فى الفاعل ولا فى المنفعل وليس يجوز ان يكون مما يقوم بنفسه جوهرا احد
الا من مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول الصورة الانسانية فى المادة الانسانية
فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير فى مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها
ومثال الثانى الاستكنان فانه غاية لمستبنى البيت الذى هو مبدأ لحركة كونه وليس

هو

هو البيت صورة فى البيت ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة فى المادة وان يكون ما ليس غايته صورة فى المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك فالغرض ان يكون ما غايته صورة فى المادة المتعاطاة وما غايته يعنى ليس صورة فى تلك المادة شيئا واحدا فان وحدته تكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبنى بيتا ليستكن فيه فانه من جهة ما هو طالب الكن داع الى البناء وعلة له للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان واذا كان كذلك فيكون ايضا فى الانسان الواحد المستكن الباني غاية بما هو مستكن غير غاية بما هو بان واذا تقرر هذا فنقول اما فى القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هى قبلها فى الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهو بالقوة ونسبة الى الة (...) بالفعل قابل ونسبة الى الحركة فهى بقياسها الى الفاعل والحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التى لاجلها الشئ ويتوهمها الشئ لا يبطل مع وجودها الشئ بل يستكمل بها الشئ والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل المستكمل به وهو بالقوة خير يصله لان الشر هو العدم لكماله والخير الذى يقابله هو الحصول والوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التى بحسب القسم الثانى فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هى نفس نهاية الحركة وقد بان انها تكون صورة او عرضا فى الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذى بالقوة الى الذى بالفعل والذى بالقوة هو لاجل العدم الذى يقارنه شر والذى بالفعل هو الخير الذى يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل الا الى ذات القابل فاذا نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل كانت خيرا واذا كان ذلك الخروج من القوة الى الفعل فى معنى نافع فى الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية

بيان خواص الحركة

في تحقيق معنى الجود

عقلية واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا
فيكون اذن كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار اخر خير اما مظنون واما حقيقي فهذا
هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له
قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى
الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه
كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعة
الاولى في اللغات لافادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا فانه اذا استعاض
منها بدلا قيل له مبايع او معاوض وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء والمدح
وسائر الاحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الاعواض بل انما هي
اعراض يقررونها في موضوعات ظن المفيد غيره فائدة يرتجي منها شكرا هو ايضا
جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد
سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء
تفرح به او استفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو
لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في
الاعواض فلا يمتنعون عن تسميته من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة
لا الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا
اذ الواحد منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال ففطن له استخف المنة
او انكرها وابى ان يكون المحسن اليه جوادا اذا كان فعله لعلة فاذا حقق وحصل معنى
الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه
من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد فكل
مفيد للقابل صورة او عرضا ولغاية اخرى يحصل بالخير الذي افاده اياه فليس بجواد

بل نقول ان الغرض والمراد في القصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض
اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في
مصالحه ومعلوم انه ان كان بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب امر يعود
على ذاته بعاية ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر
فلا يخ اما ان يكون مصدر ذلك المعنى عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه عنه بمنزلة
حتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة
كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب للمحمدة او غيرها من
الاغراض الخاصة في ذاته ولا ضده غير الاجمل به وغير الجالب اليه المحمدة او غيرها من الاغراض
الماثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن به فيكون
لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا
ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة ليست على سبيل اجابة داع بل على وجه اخر ستوقف
عليه فلا يكون مصدر الامر من الامور وعلة من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل
القاصد بالقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا لغيره على جهة خيرية لانه اولى به
وضده غير الاولى به ويرجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع
الى ذاته وح لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته
وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاغراض التي تختص بذاته فيعود
الى ان ذاته ينال بذلك كمالا او حظا خاصا وبذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر
الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثلا اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال
فلان غرضا فيقول لم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقال لان الاحسان احسن لم يقف
السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجيب بخير يعود اليه او شر ينتفى
عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب مطلقا

فاما

فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع
يقع من التقصير وغير ذلك فهي لغراض خاصة للفاعل ودواع يلزم عاصيها او
يطلب منه كمالا فالجود هو افادة الغني في جميع الجهات عن الافادة كما لا يكون
ذلك بالقياس الى القابل خيرا وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كما انه يكون
بالقياس الى القابل خيرا سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى
الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو البيان المحقق للخير والجود وقد
تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع
وان كان يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة التي تبحث في العلوم
فان الامور التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اي مبدأ حركة ولا ايضا
يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما تبحث
عن صورها فلذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا تدل على علة تماميه
فالنظر فيها لهذا العلم لا ان علما واحدا يتناولها كالمتقابلات فليست
متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذي يصح لهذا العلم واحد يصحح امرها و
ذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور
العامة الواقعة في موضوعات العلوم في علوم مختلفة فانها ايضا قد توجد
متفرقة ولو كانت في علم واحد لم يكن في تشريح صاحب ذلك العلم كالطبيعي مثلا الذي
في صناعته هذه المبادي كلها ان يبينها لانها مبادي للعلم الطبيعي ويتكلم فيما
يعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور التعليمية
التعليمية في طبايعها انما تجب وجودها بغيرها وطبايعها لا تفارق المادة وان جردت
عن المادة في الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب
المادة ويكاد ان يكون المقادير هيوليات قريبة للاشكال فالمقدارية والوحدة

ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون من الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فان منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا ويكون علة غائية لانه خير هنالك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان اتفق لذلك الخير ان كان تماما لحركة اذ كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتادى اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هي الاستدارة نفسها بل شيء من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر فيما يخص علما علما لكنه مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر في العوارض الخاصة للجزئيات اذا كانت لذاتها اولا وكانت لم تتاد بعد الى ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة لكان افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء

المقالة السابعة

ثلاثة فصول

فصل في لواحق الوحدة من الهوهوية ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة

فيشبه ان يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص الهوية من حيث هو هوية او تلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال انه واحد باعتبار وكل شيء فله وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد

بالموضوع اى كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما ليس واحدا وان كان يعرض له الواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة فحري بنا ان نتكلم ايضا في الامور التي تختص بالوحدة ومقابلها اى الكثرة مثل الهو هو والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها الكلام في ان المقابلات لها اكثر فان الوحدة متشابهة وما يضادها متفننة متشعبة فالهو هو ان تحصل للكثرة وحدة من وجه اخر غير ذلك ما بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقع هناك واحد يقع هيهنا هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم الذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا فان كان هو هو في الخواص يقال مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع بمعنى الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا وهو غير لنفسه من وجهين واما الاخر فاسم خاص في الاصطلاح للمخالف بالعدد ويفارق المخالف بان المخالف مخالف بشيء والغير قد يغاير بالذات والمخالف اخص من الغير وكذلك الاخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا تجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل ان تجتمع في موضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق كم

م

وخاصاتها فالقنية والعدم منها يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه
تحت العدم والقنية ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم
ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما من شانه ان يكون له وان كان من
شانه ان يوجد لا امر ما وليس له من شانه كالبصر فانه من شانه ان يكون للشيء لكن
الحائط ليس من شانه ان يكون البصر له ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس للشيء
ولا من شانه ان يكون له جنسا قريبا او جنسا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع
وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس
له مطلقا او في وقت او لان وقته لم يجئ كالمرد ولان وقته قد فات كالدرد والضرط و
يطابق بالسالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى ففيها الشيء وهو عدم لكل فقد
بالقسر ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء تماما فان الاعور لا يقال له اعمى ولا
بصير لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان العدم
يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس للمرة عدم الحلاوة بل
هو شيء لازم مع عدم الحلاوة فان العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا للذات
يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس
السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك انها ذواتها
في حد نفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع فيتفاسد واذ ليس شيء من الاجناس
العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة في الجنس وان يكون جنسها
واحدا فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول فيكون الاضداد من جملة [illegible] في جملة
صورة مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما
الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا [illegible] ولا الخير يدل على معنى المتواطئ فيه
ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على

وجوده فيهما مخالفة الوجود والعدم واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك
في غير جنس الخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء
التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيهما وطبقة منها موافقة للحاسة
او العقل وطبقة مخالفة لا بهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا
احديهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل كما لا الموافقة
والمخالفة الا لا اللوازم لانها ليست للاشياء في نفسها بل بالاضافة ثم ان الامور
الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات
المختلفة كالاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبارات اخرى فانها من حيث هي
صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي الانفعالات
ومن حيث يتقرر منها هيأت قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان
الموافق موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة
مصرو فا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص لست اقول ان شيئا
واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا امما تحرم بل كل اعتبار هو شيء اخر وهو
الداخل في الجنس الاخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كاجناس لانها امور مركبة
من معنى ومن فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها
كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم وضع الاجتهاد كله في ان يجعل
الموافقة والمخالفة مما يسندهما الى الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاضداد
التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير للموافقة والمخالفة هي تدخل فيها و
قد علمت هذا في مواضع اخر واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية

باعتبا

باعتبار ما يكون فضيلة فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان
الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات يلحقها
فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن
الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة كما قلنا في المساوى
وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور فيضاده
لا لطبيعة ذاتها بل انما يضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة وذاك
وذلك مذموم ورذيلة وصار في الاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق
في الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير
استحالة في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع ليستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له
احدهما فان مزاجا ما يخلو به الشيء فاذا امر احتاج الى مزاج آخر وليس كذلك الحال
في استحالة الحار الى البرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون
عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما او
اما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة
واحدة بعضها لبعض اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون
بعضها اقرب الى مشابهة والاقرب الى المشابهة فيه شيء من صورته وبعضها
في غاية الخلاف فله فيكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات
المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف وحيث كان متوسطا
وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر لتضاد
خلاف تام وكذلك فان ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف في البعد قد
يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين مخالفين فذلك محال لان المخالفين الواحد وبينهما
اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة

متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعاً واحداً لا انواعاً كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير استطارة شيء وخصوصاً في البسائط قد علمت هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال يلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد الذي في الذات ليس يعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل يعني به ما يقع به التضاد ولو كان كيفية ايضاً فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة هو الذي مع انه يخالفهما يصح ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود الذي يتغير يصير فاتراً واحمر او لا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب الطرفين وربما كان في ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل الاحار ولا بارد واذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضاً يكون في الجنس اذا خرج من الجنس كقولك لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس المتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع وسط لانهما موجبة وسالبة بعينهما مخصصة بجنس او موضوع وايضاً في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم الى ذلك الشيء والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله وكما لا واسطة بين النقيضين فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة

الفصل ۲ في اقتصاص مذاهب الحكماء

الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله قد حان لنا ان نتجرد لمناقضة آراء قيلت في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات مخالفة لاصولنا التي قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تبصير للمستبصر على حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا مستظهرون نتكلف ذلك لانفسنا الا انا نرجو ان نجد في ذلك من فوائد ذكرها

خلال



في خلال مقاومتنا اياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه ونقول ان كل صناعة

فان لها ابتداء نشاة يكون فيها نية غير انها تنضج بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة

في القديم ما اشتغل به اليونانيون خطابية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق

الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي

وكانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا من المحسوس

الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين

في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير

وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا

لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى العقل

اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم

والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط

يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص

ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها وجعلوا الامور التعليمية التي

تفارق بالحد مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور

الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الطبيعيات انما تتولد عن مقارنة تلك الصور التعليمية

للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا

وكان للتقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق

واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده

معان بين الصور والماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز ان يكون عنده

بعد قائم لا في مادة لانه يكون اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك

يلحقه لانه مجرد طبيعة كان ح كل بعد غير متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة

مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه مح وان كان

متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج

لا لنفس طبيعته ولم يفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة و

هذا مح فيجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية

امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة

وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا

واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها

منها والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات

والقوى واما الاضافة فانما يتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادية فيبقى الاين

وهو كمي ومتى وهو كمي والوضع وهو كمي واما الانفعال والفعل فهو مادي

فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدئه

ما ليس يتعلق بالمادة فيكون التعليميات هي المبادي ويكون هي المعقولات بالحقيقة

وساير ذلك غير معقول ولذلك فليس يحد اللون والطعم وغير ذلك حدا يعبا به

وانما هو نسبة الى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل انما يتخيلها الخيال تبعا

للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهي معقولة لذاتها فهي اذن

المفارقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورث

وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر و

جعلوا الثنائية في حيز عدم الحصر والشر وقوم جعلوا المبادي الزايد والناقص

والمساوي وجعلوا المساوي مكان الهيولى لانه عنه الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوا

مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة ولا حد للناقص والزايد ثم تشعبوا في

امر تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار فتركب الخط من وحدتين

والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما جزءا على حدة واكثرهم على

ان العدد هو المبدأ والوحدة هي المبدأ الاول وان الوحدة والعشرية عندهم متناسبتان

مترادفتان وقد رتبوا العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار اما وجه العدد

فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا

الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث

فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بعينها الا باضافة اخرى اليها والعجب من طائفة

فيثاغورسية ترى ان العدد بتألف من وحدة وجوهر اذ الوحدة لا يقوم وحدها

لانها وحدة شيء والعلل جوهر وحده يكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من يجعل

لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد

رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس بهذا التعليم الذي اشرنا اليه

فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء

من جعلها متوسطة على ما سلف قبل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان العدد

التعليمي هو المبدأ لكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من

الآحاد فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات مركبة

اعداد يعرض لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل الصور العددية

مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما

ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره

كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى شيء وحده ومعه غيره التفاتا خاليا عن الالتفات

الى قرينه فقد جعله غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر

اليه بشرط غير المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا ان

المعقولات موجودة في العالم لما كان العقل ينالها من غير ان يعرض لها يقارنها ان
ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار
ومن حيث يضاف الى مقارن اعتبار آخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث
هي صورة الانسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث
عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق
على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس
يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين
ليس شأنه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت
حقيقته غير مدخولة في حقيقة الاخر فان المعية توجب المقارنة لا المداخلة في
المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى
واحد لم يذهب فهمنا الى انه معنى واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كان
واحدا لكثيرين بل هو كاب لا لاولاد متفرقين وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع
آخر فهؤلاء لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك ان اي
واحد منها لو توهمناه سابقا الى مادة هي بالحال التي للاخرى كان يحصل منها
هذا الشخص الواحد وكل اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان
يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد بطل الآخر فلم يعمل شيئا الا
كالحرارة التي لو طرئت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى آخر ولو تعرضت للذهن سبق
اليها معنى رطوبة ومعقولها المغلت معنى آخر فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا
لكفاهم ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شيء آخر
مباين في الحكم لقولنا مناقض كقول المسئول المخالط اذا سئل هل الانسان من
حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث هو انسان انسان

فقط

فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئا غير الانسانية والوحدة والكثرة غير الانسانية

وقد فرغنا ايضا من تفهيمهم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما

باقية ان هذا القول هو قولنا الانسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان

قولنا الانسانية وانسانية واحدة او كثيرة معنى واحدا ولذلك لا يجب ان يحسبوا انهم

اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها

باقية حتى تصير الانسانية ازلية والخامس ظنهم ان الامور المادية اذا كانت معلولة

يجب ان يكون عللها اي امور يمكن ان يفارق فليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت

التعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا غير بل ربما كانت جواهر اخرى

ليست من المقولات التسع ولم يتحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات

لا يسبق شيء حدودها من المواد مطلقا وان استغنت عن نوع ما من المواد وهذا اشيا

يشبه ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقائلين بالتعليميات الفصل

في ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس واذا لم يكن

شيء من هذه محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ

تخيلنا اياها انما هو من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لم يمكننا انه

لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة

التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فيكون

ذاتها اما مطابقة بالحد وبالمعنى للمفارقات ومباينة لها فان كانت مفارقة لها فيكون

التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل

مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى

الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا مستقيما

اليه وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت

فيها الطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما لاحدها واما ان يكون ذلك لامر يعرض لها بسبب

من الاسباب فيكون هي معروضة لذلك وحدود دها غير ما نعة عن نحو قبولها اياها

فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق

هذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض

اما ان يحتاج الى المفارقات او لا يحتاج اليها فان كانت يحتاج الى المفارقات فانما يحتاج

الى مفارقات غيرها الطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما

يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات

البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود

امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يحصل لها وجود فان لم يكن

الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم توجب

العارض في غيرها ولا توجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى

المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم

ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن للمادة تلحقه من القوى و

الافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني ساذج وبين شكل

انساني فاعل والعجب منهم انهم يجعلون الخط متجردا في قوامه عن السطح والنقطة

عن الخط فالذي يجمعها في الجسم الطبيعي اطبيعة واحدة منها يوجب ذلك فكان

يجب ان يجمعهما لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس وعقل او باري ثم الخط

كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورة فليس الخط صورة الجسمية

ولا هو فاعله ولا هو غايته بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو

الغاية للخط وغيره ولا هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع و

قوله عللا لها اقول يشير بذلك الى العلل القريبة كما يدل عليه قوله فيما بعد ولا مبادي اولى يعني به انه ليست مبادي المبادي سيد احمد

ايضا

ايضا يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون

الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دايما في الاكثر فيه

في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الاكثر

جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت يختلف الحد

فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت لا يختلف الحد لكنها بعد اتفاق في

الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة الزايد منها شي فيهما بالقوة كالمقادير

فيكون الوحدة مقدار الاسم مقدار وان كانت زيادة الزايد بشي فيها بالفعل

كالاعداد فيكون الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي والمركبين منها صور

الطبيعيات ان يجعلوا الحد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية

فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاختراع الذي لا محصول

له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلوا

الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون الثنائية

الاولى غير الثنائية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا

تحكم فانه ليس بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية فرق في الذات بل

في عارض وهو مقارنة شي له ومقارنة الشي للشي لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما

كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون

الوحدة مفسدة للوحدتين الا بافسادها واحدا واحدا منها وكيف تكون الوحدة

مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية بمقارنة الوحدة اياها

لا يصير مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة فان الوحدة

لا يتغير بالمقارنة حال الابل يجعل الكل اكثر وبتدرج الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات

متشاكلة والتركيب في حد كانت الطبيعيات متفقين الا ان يعرض شيء يغيره ويفسد

ولا يجوز ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد يحصل من وحدات متشاكلة لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية لها من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية فلذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية فيلزم ان يكون العشرة مركبة لا من خماسيين على ما يكون به الخماسيان خماسيين لان احاد العشرة غير احاد الخماسية فلا تتركب العشارية من خماسيين ويلزم ان يكون احاد الخماسية اذا كانت جزءا من عشرة مخالفة لاحادها اذا كانت جزءا من خمسة عشر لكنهم عسوا ان يقولوا ان الخماسية التي في العشارية البسيطة لا انها خماسية عشارية هي جزء من خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا يصير خمسة عشر او يستحيل احادها وذلك كله محال ثم ان لم يكن خماسية العشرية مساوية للخماسية المطلقة فلا يكون خماسية الا باشتراك الاسم فبالحري ان نفهم معنى الخماسية فيها بعد المشاركة في اللفظ وان كانت مساوية فيكون اذن الاحاد في جميعها متساوية والثنائيات والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد اخرى صورة للفرس اما اكثر منه واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان موجودا في الفرس وان كان اقل منه كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع قبل انواع وصورة انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيبا منها وان ياخذ تركيب الانواع من الانواع ماخذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب في من الوحدانية والثنائية يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالة هذا واما الذين يلدون العدد بالتكرر مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم للتكرير فيه معنى الا ايجاد شيء اخر غير الاول بالعدد فان كان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني فيه وحدة فليس الوحدة

مبدء تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهنا

وحدتان فان الوحدة الواحدة لا يتكرر الا بان يكون هنا مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان

تكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية فلم يعدم في الوسط فهي كما كانت لا انها كررت

وان عدمت ثم وجدت فالوحدة شخصية اخرى فان كانت ذاتية فلذلك الاثنين وقوم جعلوا

الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لانها تقع على الكل والعجب من الفيثا

غورثيين انهم جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا انها تذهب في

التجزي الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة على ان الاثنين

فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلوا اما

ان يكون المادة لها مشتركا او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة

واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته

يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدء الجسم اولى من ان يكون الجسم مبدء النقطة بل هما

يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كان موادها مختلفة فلا يوجد في

مادة الثنائية وحدة فلا يكون في مادة الثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء البتة

معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي

هو في صورة الجسم الذي هو في المادة وليست النقطة مبدء الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة

فالجسم هو المبدء بمعنى انه معروض لها التناهي به والعجب من جعل المبدء الزيادة والنقصان

فجعل المضاف مبدء والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شيء ثم

كيف يمكنهم ان يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التي توجد في الكثرة مضافة

الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فيما بين وحدة وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين

شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة ليست الوحدة الا مقدارا

جاءت بسبب اخر فالوحدة لها علة موجدة في طبيعتها وليست من الامور التي بذاتها

ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد و
قسموها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب
والتركيب والانتظام ومنهم من مال الى ان يجعل الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف
تولد من خير شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا
فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدء شرا حتى صار الافضل
معلولا للانقص ثم منهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير ويجعل الشر الهيولى
والهيولى ان كانت شرا ولم يكن لها علة تستند الى الهيولى او الى الصورة فان كانت
تستند الى الهيولى فستقف على ما يفسد ذلك وان كانت تستند الى الصورة
فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان تكون قابلة
للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من
آحاد على رأيهم فهي ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية
والوحدانية بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم الخير معنى الا كونه وحدة وما
من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها
خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها
وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها الاحق لها عرض فلتجرد اللحوق
يلزمهم هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى
يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان
بطلان هذه مما يغني عن تكلف ابانته على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد من عدد
يطابق كيفية ويوجد معها فيكون المبادي ليست اعدادا بل اعدادا وكيفيات و
امورا اخرى وهذا قبيح عندهم ولتعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا يفارق الخيرية

وذلك لانها في نفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال فكل شيء منهما على

ما ينبغي ان يكون له وهذا خير كل شيء

المقالة الثامنة في معرفة المبدأ الاول

فصل في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري ان نختمه بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ند له وندل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا من ذلك ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ اولا وجميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده فنقول اما ان علة الوجود للشيء يكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق ثم نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المع وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما مع بتوسط والاخر مع بغير متوسط ولم يكن كذلك الا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمع علة لشيء واحد فقط والمع ليس العلة لشيء وكان لكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المع انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف ومع لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتبا متناهيا او ترتب ترتبا غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود المع

الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق بالمع

مع الا ان الجملة شرط في وجود المع الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ

كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها

علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا

مح وقول القائل انهاى العلل قبل العلل يكون بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي

نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القائل ان ههنا طرفين ووسايط بغير

نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متنا

في نفسه فان كان المحصي لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصي لا في معنى الشيء

نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين

فهو محدود محصور بهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه وان

كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فهو الطرف الاول لما لا يتناهى وهو

علة غير مع وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل و

ان كان استعماله لنا في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب في الطبع فانه

متناه وذلك في الطبيعيات وان كان كالدخيل فيه فلنقبل على بيان تناهي العلل

التي تكون اجزاء من وجود الشيء وتتقدمه بالزمان وهي العلل التي تخص باسم

العنصرية وهي ان يكون عنه الشيء بان يكون هو جزءا ذاتيا للشيء وبالجملة اعتبر لقو

شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني فانه كان الشيء الاول اما الجوهر والذات

الذي للشيء الاول مثل الانسان في الصبي اذا قيل انه كان منه رجل وجزء من الجوهر

والذات الذي للشيء الاول مثل الهيولى للماء اذا قيل انه كان عنه هواء ولا يعنى المفهوم

من قول القائل كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل لفظ من على شيء من ذات

الاول بل على البعدية فقط فنقول ان يكون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى

يوجد

بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول داخلا في جوهره بقي الى ان يجيء احدهما

بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما

هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل

لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا

قيس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس في طباعه انه يتحرك الى الثاني وان

كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته

واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل لا بمعنى بعده لكن كان من جزء جوهره

وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة

المائية ويحصل له صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي

للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه في الثاني

بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في اول القسمين جوهر ما هو اقدم موجود

فيما هو اشد تاخرا كانه هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني هو مجموع جوهر الاول

كمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل

لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضا مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية

فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا

القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما الثاني من القسمين فانه من الظاهر ايضا

التناهي فيه لا ان الاول انما هو الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وبين صورة الثاني

وتلك المقابلة تقتضي في الاستحالة على الطرفين بان يكون كل واحد من الامرين

موضوعا للاخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا يكون بالحقيقة احدهما

بالذات متقدما على الاخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار الشخصية دون

النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما

كالمتكافيين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمنع ان يتفق ان لا يكون لسلسلة الاشخاص نهاية ولا بداية وليس كلامنا ههنا فيما هو لشخصيته مبدأ لا لنوعيته وفيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك علل قبل علل بلا نهاية في الماضي والمستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا ينعكس فيصير الثاني علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون الاستكمال بعد الحركة الى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل

فصل في شكوك يلزم ما قيل وحلها

ونحن نقد اثرنا في هذا البيان ان نحاذي المذكور منه في تعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك يجب ان نوردها ثم نحد حلها فمن ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف القسمة في كون الشي من شي اخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشي عن شي اخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشي المستكمل عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون عن الشي يكون لا على وجهين وهو انه لا يخ اما ان يكون الاول المكون منه فهو على ذاته لم يبطل منه شي بل لم يفسد الا معنى الاستعداد وما يتعلق به واما ان يكون الاول انما يكون ان يكون منه الثاني بزوال الشي من الاول والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون عنه الشي وقد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول ينسب الى ما كان عن حالة واحدة كقولنا

كان عن شىء باهل بامر كذا عالم والكائن فى القسم الثانى نسبه انه كان تارة عن حالة ترسالكالك قولنا

كان من الصبى رجل وتارة عن حالة مستعد فقط كقولنا كان من المنى رجل فان اسم الصبى هو

هو المستعد ان يستكمل رجلا وهو فى السلوك واسم المنى للمستعد ان يكون انسانا

لا بشرط ان يكون فى السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان استكمالا وكان

الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن استعداد

صرف الى فعل استكمالا فان النفس يعتقد الرأى الخطاء فيخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون

ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر تكون

منها الكائنات فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة فى صورها الذاتية على ما

علمت فيكون المزاج غير كائن فيها الزوال الضد للمزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم

ليس هو من القسم الذى مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد فى

انواعها عند المزاج بل تستحيل ولا من القسم الذى مثل له بكون الرجل من الصبى لانه كان

لا ينعكس ولا يكون الصبى بفساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شىء عند امتزاج

بعد فساد المزاج وايضا فانه انما تكلم لا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ

الكون من الشىء ومعلوم ان هذا لا يدل بنسبة المتكون الى موضوعه فان ما كان من

المستعدات التى يكون منها الشىء بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد ولا يحصر

تغير عن حالته التى له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشىء كان منه فلا يقال كان من الانسان

رجل ولكن من الصبى لان الصبى اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالات ايضا

فى طريق السلوك فكانه لما سمى كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عنه عند الخروج الى الفعل

كانه ما لم يتوهم فيه زوال امر ما كان له بسببه استحق الاسم لم يقل انه يكون منه شىء

فيعرض من هذا ان يكون ما لا يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل فى هذه القسمة

ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذى بالذات لان الصبى بما هو صبى

لا يصير رجلا حتى يكون هو صبيا ورجلا بالنسبة الى المفهوم من اسم الصبي

حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي اخر الامر يعني بعد ويكون ايضا انما يتكلم

على الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصرا

له بجسميته او لا يكون فان لم يكن جسميته عنصرا فلنذكره باطلا وان كان فليس يجب اذا كان

الماء يستحيل الى كيفية النار الى الماء فيصير عنصر النار لا يستحيل في كيفية

اخرى فيصير عنصر الشيء اخر مثلا في رطوبة فيصير عنصر النار من غير ان يرجع

ماء ثم تكون النار في كيفية اخرى غير مقابلة التي فيها استحال اليها الهواء فيكون

العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه

يجب ان يرجع لا محالة بل ان كان امكان الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهي فليس

ذلك مطلوبا بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الان في حل هذه الشكوك

فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر لا بما

هو جوهر معروض لما لا يقوم جوهريته ولا ايضا يكمل فيكون كلامه في كون

الجوهر مطلقا وانما كون على سبيل كون كمال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون

كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي واذا كان كل ما كان العنصر جزء ذاتيا في

وجود الكائن وايضا في وجود المتكون منه لست اعني بالذاتي انه يكون ضروريا

لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا موجود للعنصر في الاكوان الغير

الذاتية مثل العنصر في الجسم الابيض لكن اعني بالذاتي ان يكون العنصر

جزء امرا ذاتيا لما يقوم ذلك العنصر بالفعل فلا ان يكون جزء لذلك الشيء اولما

الشيء كماله الطبيعي ان يكون جزء الجوهر او لامر اخر حكمهما الان يكون العنصر

يقوم دون ذلك ثم عرض له ان صار جزء من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوما له

ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزء هو ذاتي بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقيا

الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كل جزء واذا كان كل نوع الموضوع من احد الامرين اما ان يكون

متقوما بهذا الشئ او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون فيه قبل حصول الصورة

الحادثة فيه شئ اخر يقوم مقامها فى تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فيكون قد كان

قد حصل من العنصر ومن ذلك الشئ جوهر فلما كان الثانى فسد ذلك الجوهر المركب

وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشئ الذى حدث ولكن

بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكنها انما حصلت بحيث يقوم المادة فقط

لم يحصل الامر الذى هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل و

لم يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ الحركة

الى الكمال الذى بالطبع فيلزم ثم ان لا يكون هذا الشئ موجودا على سلامة الطبيعية

زمانا الا لعايق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم ثم فى هذا القسم ان

يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصنا فكون الجوهر الذى

بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ثم وكذلك جميع اصنا فما يكون

كون الشئ عن شئ يكون ذلك القابل فى كليهما جزءا ذاتيا باعتباره فى نفسه بل باعتبا

بالقياس الى المركب وليس لقايل ان يقول انه يجوز ان يكون قوة الطبيعة لا تحرك الى كمالها

لا لعوارض معينة من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس فى الحبوب و

البزور ومثال الثانى الامراض المزمنة فالجواب عن ذلك ان كلامنا لعلم الا والعين فى

الذى يكون له تحرك بالفعل او فى الذات ولم يكن له عايق لطبيعته وكانت الاسباب

الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال كان فى طريق

السلوك فقد ظهر اذن ان امر الاقسام غير مقصورة فى هذا البحث الا القسم المذكور

بل هذا الحكم غير صحيح فى ساير الاقسام فانه يجوز فى غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا

مبدعا ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى



كالخشب فانه كلما تشكل بشكل استعد بذلك لامر واذا خرج استعداده الى الفعل

استعد لامر آخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية

لا يمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد

القسمين فحلها يظهر ايضا مما قد قيل وهو ان العنصر مفردا ليس مستعدا لقبول الصورة

الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج

يحدث فيه لا محالة استحالة ما في امر طبيعي له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة

المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له

استكمالا لذلك المزاج ويتحرك الطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي

الى الرجل فلذلك ليس يفسد الصورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي

من الرجل ويفسد المزاج الى موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء فليس الحيوان

عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث هي بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة

يتعاقبان على الموضوع والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد

منها من حيث هو بسيط فتكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها

وكذلك الماء وكذلك كل واحد من العناصر فاذن تكون الحيوان يتعلق بتكوينين ولكل واحد

منهما حكم يخصه من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين واما الشبهة

التي تعرض من جهة انا انما نأخذ من العناصر ما جرت به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه

ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فلنقصد ولنعرف

الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدمه في الزمان

فان له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوي

وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد

بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان محالا ان يتقوم ويتكون منه فاذا لم يكن له من جهة

الاستعداد اسم لما خذ اسمه الذي لذاته الذي يكون له ايضا عند ما لا يجوز ان يكون

منه الشيء لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد

اسم لم يمكن ان يؤتى باللفظ وان كان المعنى حاصلا في الوجود واذا كان المعنى الذي يكون

للمسمى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم يمنع ان يكون

حكمه في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا لكان

جاز ان نقول في كل شيء انه يكون من العنصر له مثلا امكننا ان نقول ان النفس العاقلة تكون

من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا ان يمنع استعمال اللفظ بكون فيما خلا التكون الذي

في الجوهر فلا يجوز ان نقول في النفس العاقلة انها كانت من نفس مستعدة للعلم ولكن

يجوز لا محالة في الجواهر وكلامنا فيها على انه فيما الحس لا يختلف هذا الحكم في الجواهر دونها

وفي الجواهر مع احوالها واما قول هذا القايل ان هذا التكون كون الشيء بمعنى بعد فليس

اذا كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي يقصده فانه لا بد في كل كون عن شيء ان

يكون الكاين بعد ما عنه كان انما الذي يفيد المعلم الاول ولا يتعرض له هو ان لا يكون هناك

معنى غير البعدية مثل الذي يضربه ويشرحه واما اذا كان من الشيء بمعنى انه كان بعد

بان يجيء من جوهره الذي كان اولا ما هو ايضا في جوهر الثاني لم يكن بمعنى بعد فقط كان

الذي كلامنا فيه واما قول هذا القايل انه تكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي

بالذات فقد وقعت فيه المغالطة بسبب ان العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في

الاعتبار وان كان هو بالذات فان العنصر بالذات للكون هو ذات مفارقة بالفعل

وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصره بالذات وكلامه في العنصر الذي

للكون لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي للكون

مبدا للقوام فان الصبي ليس عنصر القوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون

الرجل فان قال قايل ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي

الجوهر



الجوهر في قوامه مثل موضوع السماء واقتصر على العرض الذي الجوهر في كونه فالجواب
عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا اشكال في تناهي الامور الموجودة
بالفعل في شيء متناه موجود بالفعل على من بلغ ان يتعلم هذا العلم ووقف على سائر
ما سلف وانما يشكل عليه من امر تناهي العلل وغير تناهيها انه هل يمكن ان يكون كل
في العناصر التي بالقوة واحد قبل اخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخرى
في حديث الماء والهواء فحلها سهل على من وقف على كلامنا في العناصر حيث تكلمنا
في الكون والفساد على ان كلامنا ههنا في كون الشيء من الشيء بالذات وكل تغير من
من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة مقتصر عليها فيكون الذي كان عنها بالذات
يفسد اليها ضرورة في الاخرى كذلك فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها
مقتصرة على طرفين يرجع باحدهما على الاخر فقد انحل جميع الشبه المذكورة فصل
في اثبات تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدء الاول مطلقا وفصل القول في العلة
الاولى مطلقة علة لسائر العلل واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذي
حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبتت وجودها
ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هي التي يكون سائر الاشياء لاجلها ولا يكون هي
من اجل شيء اخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية ولم
تكن الاولى علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كل من جوز ان يكون العلل التمامية
تستمر واحدة بعد واحدة فقد رفع العلل التمامية انفسها وابطل طبيعة الخير التي
هي العلة التمامية اذ الخير هو الذي يطلب لذاته وسائر الاشياء تطلب لاجله فاذا
كان شيء يطلب لشيء اخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا فقد اتضح ان في ايجاب لاتناهي
العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من جوز ان وراء كل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل فانه
من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل بالعقل لانه يؤم مقصودا وغاية حتى انه



اذا كان فاعل ما منا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التي يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة بغايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلي لا يكون الا محدود الغاية وليس ذلك للفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي بل من جهة ما هو فعل يقوم به الفاعل الغاية فهو اذن كل من جهة ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان كل غاية ورائها غاية واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها الغايات واما العلة الصورية للشئ فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشئ بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشئ واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه وفي تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدئ فنقول اذا قلنا مبدأ اول فاعلي بل مبدأ اول فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة اولى صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها علة اولى مطلقا الا ان واجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ وعلة لتلك الاوائل فقد بان من هذا ومما سلف لنا انه جل واجب الوجود واحد بالعدد وبان ما سواه اذا اعتبر بذاته كان ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شئ الا الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد للوجود الموجود عن غيره وهو ايس به ليس في ذاته وهذا معنى كون الشئ مبدعا اي نائل الوجود عن غيره وله عدم يستحقه في ذاته مطلق ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته دون صورته بل بكليته وكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه

بكلية

بكليته فاذن ايجاده عن الوجدان بكليته فاذن ايجاده عن الوجدان بكليته فليس حيز منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كان ذا مادة وصورة فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع المطلق والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد محدث له اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع حدوثه فكان الشيء هو الموصوف بانه قبله زمانا وليس الان فلم يكن يتهيأ ان يحدث شيء الا وقبله شيء اخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا الا معطلا بل البعد الذي يهمنا هاهنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي من غيره واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات وكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

فصل في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود

فقد ثبت لك الان شيء واجب الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد لا يشاركه في مرتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود واذا لا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شيء ويوجبه ايجابا اوليا او بواسطة واذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته الى غيره ولعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته وحدانية صرف محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات ولا تقع له اضافة الى وجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه اشياء من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي

في معنى الابداع

في معنى الحدوث الذاتي

فصل في تصحيح بانه لا موثر في الوجود الا الله

يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان يتبعه
اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات يوجد بعد وجود
الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها
ايضا اضافة اخرى ونذهب الى غير النهاية فانا نتكلف ان نتامل ما حققناه في باب المضاف
من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة تتناهى وفي ذلك الاخلال بشكره ونعود
فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تقدم

يعني قد عرفت معنى الماهية ومفارقتها للانية فيما تقدم ... فنقول

في افتتاح تبياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب

يعني في ابتداء هذا العلم وهو الفصل الخامس من المقالة الاولى ...

الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد

اضراب عن قوله فنقول ان واجب الوجود لا ماهية له غير الانية والغرض من الاضراب تصوير المطلوب قبل اقامة البرهان عليه

قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من
الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء
او هواء او انسان وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان
المبدء في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدء واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي
جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدء الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل
ماء او هواء او نارا وغير ذلك ومنهم من جعل المبدء ذات الواحد من حيث هو واحد لا
شيء عرض له الواحد ففرق اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد و
الموجود من حيث هو واحد فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها
تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون
انه انسان غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة
او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدء كل حقيقة بل هي توكد الحقيقة

يعني اما ان يكون وجوب الوجود امرا متحققا ثابتا او يكون امرا اعتباريا انتزاعيا ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة

وتصححها فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم

فصل في الفرق بين الواحد وبين معروض الوحدة وان الواحد ليس بكذا

ان يتعلق

ان يلحق بتلك الماهية ولا يجب وجودها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب

الوجود يوجد لشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر

الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له شيئا به يجب وهذا خلف

اذا اخذ ... غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية واذا اخذ لاحقا للماهية

فانه وان كان قد يقارن ذلك الشيء فليس تلك الماهية انه واجب الوجود مطلقا

بل عرضا انها وجوب الوجود مطلقا الا انها لا يجب في كل وقت وهو واجب الوجود مط

يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف

اذا اخذ لاحقا الماهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود مع الماهية من هذه الجهة

او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات

لا يكون معلولا فيبقى ان يكون واجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود

بنفسه واجب الوجود دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود

المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق

واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية بماهية الشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود

بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء هذا خلف فلا ماهية لواجب

الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بل نقول ان الانية والوجود لو صارا عارضين

للماهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية فان

التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال ونقول

ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من

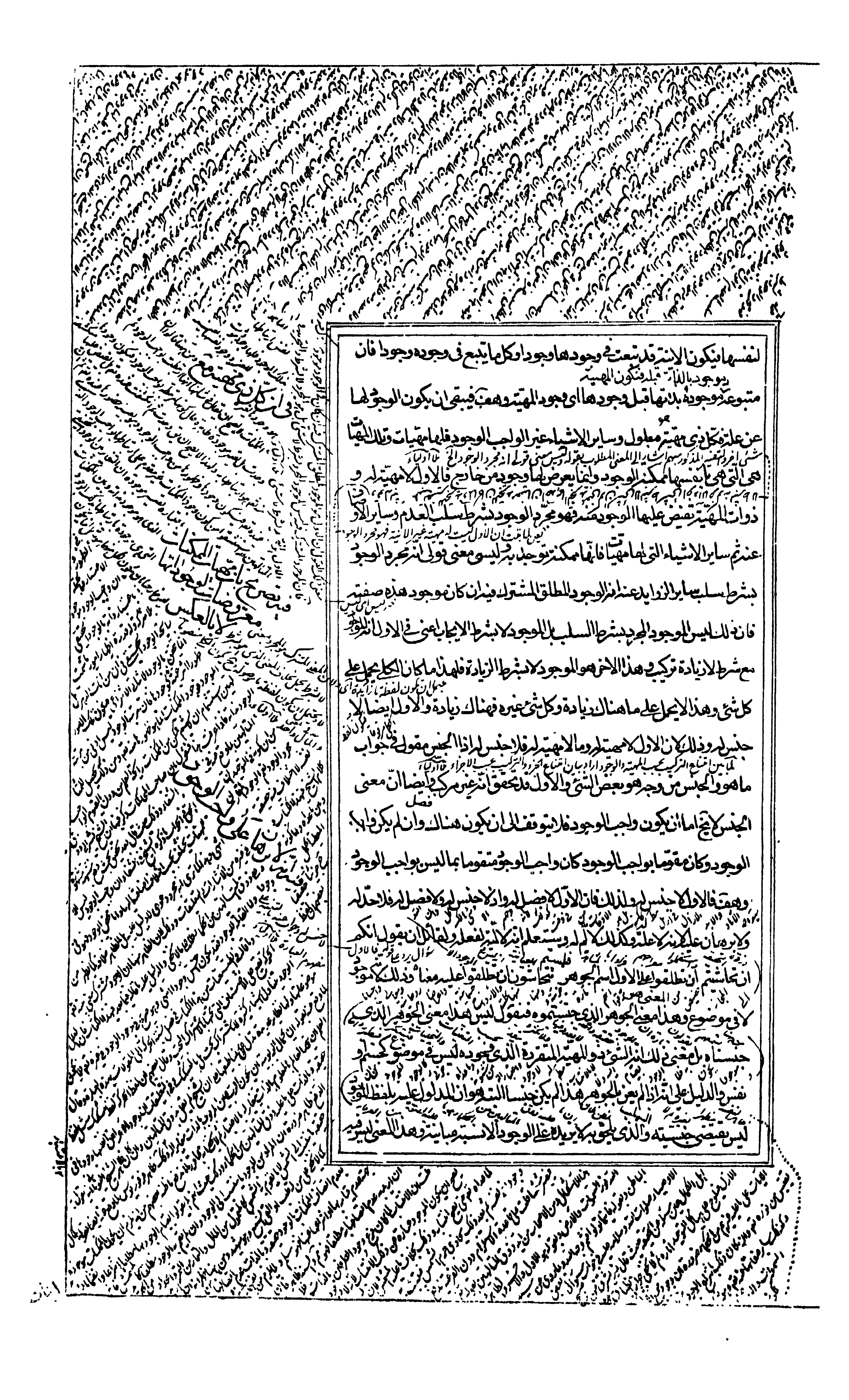
الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم

الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم

اتباع الوجود ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية يتبع الماهية وتلزمها

نفي الماهية عن الواجب غير الانية

لنفسها



لنفسها فيكون الانية قد سبقت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان

متبوعه موجود بذاته قبل وجودها اي وجود المهية وهذا خلف فيبقى ان يكون الوجود لها

عن علة فكل ذي مهية معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها مهيات وتلك المهيات

هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا مهية له و

ذوات المهية تفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف

عنه ثم ساير الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود

بشرط سلب ساير الزوايد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته

فان ذلك ليس الوجود المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود

مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الوجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على

كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا

جنس له وذلك لان الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب

ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى

الجنس لا يخ اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب

الوجود وكان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود

وهذا خلف فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له

ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله ولقائل ان يقول انكم

ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلستم تتحاشون ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود

لا في موضوع وهذا معنى الجوهر الذي جعلتموه جنسا فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي جعلناه

جنسا بل معنى ذلك انه الشيء ذو المهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم او

نفس والدليل على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا انه هو ان الدال عليه بلفظ الموجود

ليس يقتضي جنسيته والذي يلحق به لا يزيد على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه

اثبات شئ يحصل بعد الوجود ولا هو معنى لشئ بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا
في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذاته انما هو الموجود وبعده شئ
سلبي ومضاف خارج عن الهوية التي يكون للشئ فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه
لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا
قلنا كل أ مثلا عنينا كل شئ موصوف بانه أ ولو كانت له حقيقة غير الالفية فقولنا
في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشئ الذي يقع عليه موجود لا في
موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه مهية مثل الانسانية
والشجرية فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين
ان الجنس احدهما دون الاخر انك تقول لشخص انسان ما مجهول الوجود انه لا محالة هو
ما وجوده ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الان لا في موضوع وكانا قد
بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق

فصل ٥ كانه تاكيد وتكرار لما سلف

من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان
نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد مما هو واجب
الوجود ويكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه لما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة
مثلا لو كان الشئ الواجب الوجود هو شيئا هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا
للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان فالانسانية يقتضي
ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار
هذا الامر عن الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل انها
هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا
هذا وان كان تحقق هذا المعين لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا
المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن

من جانب المعنى فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره وقد تقدم هذا الوجه في المقالة الاولى بعبارة اخرى

حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الهية المجردة عن المادة لذاتها

والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع او

المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى

وانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى معين

يتعلق بسبب خارج او حال الزخارجة فيما ذا يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه

فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة

بوجه من الوجوه لا متفقي الحقايق والانواع ولا مختلفي الحقايق والانواع اما اولى ذلك لان

فان وجوب الوجود لا ماهية له يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب

الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا الا يخ اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب

الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه كما

يخالف صاحبه او غير موجودة لشيء منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الاخر الا عدمها

فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف فيهما

الحقايق فهي متفقة الحقايق وقد قلنا انها يختلف حقايقها بعدما اشتركت فيه فان كانت

غير موجودة في بعضها وموجودا في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الاخر بان

له حقيقة وجوب الوجود وشيء هو الشرط في الانفصال وللاخر حقيقة وجوب الوجود مع

عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء الا العدم

وينفصل به من الاخر فيكون من شان وجوب الوجود والحقيقة التي له ان تثبت قائمة مع عدم

شرط المجوهر فالعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في شيء واحد معانيه لا نهاية

فان فيه اختلاف اشياء بلا نهاية فلا يخ اما لان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني

من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا

في وجوب الوجود ويكون في الاخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فضلا ايضا وليس

من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب فواجب الوجود غير مركب وان كان كل واحد

منهما ينفصل عن الاخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون

وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين او يكون ذلك شرطا فيه

ان يتم فان تم فرضا فوجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض تلحقه

وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان لا يتم

دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى

متحققا في نفسه وليس ذلك ولا احدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود

ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهرية

في حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى وايضا اللون

فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كان كل

واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه

بل ايهما اتفق ولكن ذلك في حال وذلك في حال فان كان الامر على مقتضى

الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه بحيث ان كان وجوب

الوجود وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود من بعد

ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود يحتاج الى شيء اخر يوجد به هذا محال واما في اللون وفي

الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى في ذاته هيولى واللون في انه لون

شيء وفي انه موجود شيء فنظير اللون هناك هو الواجب الوجود ههنا ونظير فصلي السواد

والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا فكما كل واحد من فصلي

السواد والبياض لا مدخل لهما في تقرير اللونية لون كل يجب ان يكون خاصة كل

واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير وجوب الوجود واما هناك فكان

لا بد للفصلين في ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وذلك لا

علانه

على أنه لون وههنا ليس يمكن ذلك لأن وجوب الوجود يكون متقررا للوجود بل هو عرض
الوجود بل الوجود شرط في تقرير ماهية واجب الوجود أو هو نفسه نعم لم نعلم أن
امتناع بطلان وأما في اللون فالوجود لاحق يلحق ماهية هي اللون فيوجد لها الماهية
هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل ولو كانت الخاصة ليست علة في تقرير ماهية
وجوب الوجود بل في أن يحصل له الوجود كان الوجود أمرا خارجا عن الماهية خروجا
عن ماهية اللون كان الأمر مستمرا على قياس سائر الأشياء العامة المنفصلة بفصول
وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجود يجب أن يكون حاصلا حتى يكون وجوبه
فيكون الخاصة كأنها يحتاج إليها في أمر هو الذي استغنى فيه عنها هذا بل الوجوب
ليس له الوجود كشيء ما يحتاج إليه كالتنوين وجودا ما وبالجملة كيف يكون شيء خارج
عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ومع ذلك فإن حقيقة وجوب الوجود كيف
يتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه إمكان الوجود ونقرر من رأس فنقول
بالجملة الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل
ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فإن الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في أن له معنى
الحيوان وحقيقته بل في أن يكون موجودا معينا وإذا كان معنى العام هو نفس واجب الوجود
وكان الفصل يحتاج إليه في أن يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية
ما هو كالجنس والحال فيما يقع بالخلاف غير فصلي في جميع هذا الأمر أظهر فتبين أن وجوب
الوجود ليس مشتركا فيه فالأول لا شريك له وأنه هو بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد
وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالأول لا ضد له فقد وضح أن الأول لا جنس له ولا ماهية
له ولا كيفية له ولا كمية له ولا أين له ولا متى له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وأنه لا حد
ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل إنما عليه الدلائل الواضحة وأنه إذا حققته فإنما
يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه وبإيجاب الإضافات كلها إليه فإن كل شيء منه وليس

هو مشاركا لماهيته وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده

فصل

في انه تام بل فوق التمام وخير ومفيد كل شيء بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء وكيفية ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال يدركها

فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام فانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفائض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته تحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد بان ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فان ماهياتها

كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في نفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم

فلذلك كلها في نفسها باطلة وبحقه وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك

كل شيء هالك الا وجهه فهو احق ان يكون حقا ولانه الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة

للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده

اما الوجود الصوري فهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل

نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال

والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا

هو ان يكون في المادة وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبريء

عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا

معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة

وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته

وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو

الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا و

الشيء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبار ان له ماهية مجردة عن كل شيء مجردة لشيء فقط ثبت انه

~~الشيء هوية مجردة عن كل شيء مستغن عن كل شيء في ذاته وصفاته الثبوتية له والسلبية عنه~~

~~ومنه مما يقتضي ما لا الفكر والتعقل~~ في معرفة الحق تعالى باعتبار ذلك ان له ماهية مجردة لشيء

هو عاقل وباعتبار ذلك ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل

بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من

تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك

الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون

شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك وتبين انه من الحق ان يكون ما يتحرك هو



ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق منهم ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت
ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك
يوجب ان يكون لشيء محرك مطلقا بلا اشتراط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون لشيء متحرك
عنه بلا اشتراط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعريف تثنيتها الا ولا لنفس النسبة و
الاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون
القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون نفسها تعقل ذاتها
او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان تعقل الاشياء بها وقوة تعقل بها هذه
القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية
بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء
آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له الماهية
المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه الماهية
لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد
فهمت ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في
الاعتبار ايضا فانه ليس يحصل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاتها وانه ماهية
مجردة ذاتها لها وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد
بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان
يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته متقومة بما يعقل فيكو
تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا
مح ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره
فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه لانه مبدأ كل وجود
فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات



الكاينة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لايجوز ان يكون
عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نوع
آخر نبينه فانه لايجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتركيب و
تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة
محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات
بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى
لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدء كل موجود وجود
عقل اوايل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من
جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فتكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها
الى ان توجد عنها الامور الجزئية والاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة
ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا
يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات
وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص وحال متشخصة لو اخذت
تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه
في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات

رسما ووصفا مقصورا عليهما فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضا كان

للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير له ككرة

الشمس مثلا او كالمشترى واما اذا كان النوع منتشرا فى الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم

ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك تعلم

اذا علمت حركات السماويات كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون

يكون بعينه ولكن على نحو كلى لانك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة

يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين

كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتى

لا تعرض من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل

على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف

لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله

ربما لم يجز ان تحكم فى هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات

بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا

نفس معرفتك بان فى الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين

الكسوف الفلانى الجزئى كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلم على هذا النوع من العلم ولا

تعلمه وقتما تشك فيها هل هى موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة

شىء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان تسمى هذا معرفة للجزئى من

جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن فى غير ذلك وهو فى تعريفنا ان الامور

الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما

وادراكا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت ولو

كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك

الكسوف وعلمه لا يتغير منك أمر فإن علمك في الحالين يكون واحدا وهو أن يكون كسوفا له وجود ما بصفة كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زماني وآني والأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد أن يحكم في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد أو معرفة جديدة واعلم أنك كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لإحاطتك بجميع أسبابها وإحاطتك بكل ما في السماء فإذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات ونحن سنبين هذا مزيد تبيين بزيادة كشف فيعلم كيف لا يعلم الغيب إلا هو ويعلم من هناك أن الأول في ذاته كيف يعلم مبدأ كل شيء وأن ذلك لأنه مبدأ كل شيء ويعلم الأشياء من حالها إذ هو مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركاتها كذا وما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم

فصل في نسبة المعقولات إليه وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وأن له البهاء الأعظم والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها في جوهره أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولأنه يعقل ذاته وأنه مبدأ كل

شیٔ منفعل من ذاته کل شیٔ واعلم ان المعنی المعقول قد یؤخذ من الشیٔ الموجود کما عرض ان

اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد یکون الصورة المعقولة غیر

ماخوذة عن الوجود بل بالعکس کما انا نعقل صورة بنائیة نخترعها ثم یکون تلك الصورة

المعقولة محرکة لاعضائنا الی ان نوجدها فلا یکون وجدت فعقلناها ولکن عقلناها

فوجدت ونسبة الکل الی العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه یعقل ذاته وما

یوجبه ذاته ویعلم من ذاته کیفیة کون الخیر فی الکل فیتبع صورته المعقولة صورة الوجود

علی النظام المعقول عنده لا علی انها تابعة اتباع الضوء للمضیٔ والاسخان للحار بل

هو عالم بکیفیة نظام الخیر فی الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمیة یفیض عنها

الوجود علی الترتیب الذی یعقله خیرا ونظاما وعاشق ذاته التی هی مبدٔ کل نظام

خیر من حیث هی کذلك فیصیر نظام الخیر معشوقا له بالعرض لکنه لا یتحرك الی ذلك عن شوق

فانه لا ینفعل منه البتة ولا یشتاق شیئا ولا یطلبه فهذه ارادته الخالیة عن نقص یجلبه

شوق وازعاج قصد الی غرض ولا تظن انه لو کانت للمعقولات عنده صور وکثرة کانت

کثرة الصور التی یعقلها اجزاء لذاته وکیف هی یکون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته

ومنه یعقل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله

لذاته علی ان المعقولات والصور التی له بعد ذاته انما هی معقولة علی نحو المعقولات العقلیة لا

النفسانیة وانما له الیها اضافة المبدٔ التی یکون عنه لا فیه بل اضافات علی ترتیب

بعضها قبل بعض وان کانت معا لا یتقدم ولا یتاخر فی الزمان فلا یکون هناك انتقال فی

المعقولات ولا تظن ان الاضافة العقلیة الیها اضافة له الیها کیف وجدت والا لکان کل

صورة فی مادة من شان تلك الصورة ان یعقل بتدبیر ما من تجرید وغیره یکون هو

عقلا بالفعل له بل هذه الاضافة الیها وهی بحال معقولة ولو کانت من حیث وجودها

فی الاعیان لکان انما یعقل ما یوجد فی کل وقت ولا یعقل المعدوم منها فی

فى الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشئ على الترتيب الا عند ما

يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث شانها

انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل

والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هى معقولة لا من حيث لها وجود فى الاعيان

فبقى لك النظر فى حال وجودها معقولة انها يكون موجودة فى ذات الاول كاللوازم التى

تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة

فى صقع الربوبية او من حيث هى موجودة فى عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور

ارتسمت فى ايهما كان فيكون ذلك النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة

له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدء لها فيكون

من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدء له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه

اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال فى

وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها فى شئ واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد

على الترتيب السببى والمسببى واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة فى ذلك الشئ من

المعلولات الاول فيدخل فى جملة ما الاول يعقل ذاته مبدء لها فيكون صدورها

عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير اتيتم الامر لانه يحتاج

ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك مح فهى نفس عقله للخير فاذا قلنا انما عقلها

وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقل انها انما يكون كانا قلنا

لانه عقلها عقلها اولانها وجدت عنه وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء

ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود

لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية

وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المح فينبغى ان تجتهد

جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة

مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من

حيث ذاتها ويعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة

وهو من شانها ان يعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة

يعقل ذاته الاشرف الاعلى التي هي مبدأ لفيضان وجود كل معقول من حيث هو معقول

معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل

الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي لك ان تتضح فالاول يعقل ذاته ونظام

الخير الموجود في الكل انه كيف يكون بذلك النظام فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض

كاين موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدأه وهو خير غير مناف و

هو تابع لخيرية ذات المبدء وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس

مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة

هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته هذا ايضا

بعينه فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين

وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ علم

وذلك ايجاد للكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر

الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصور

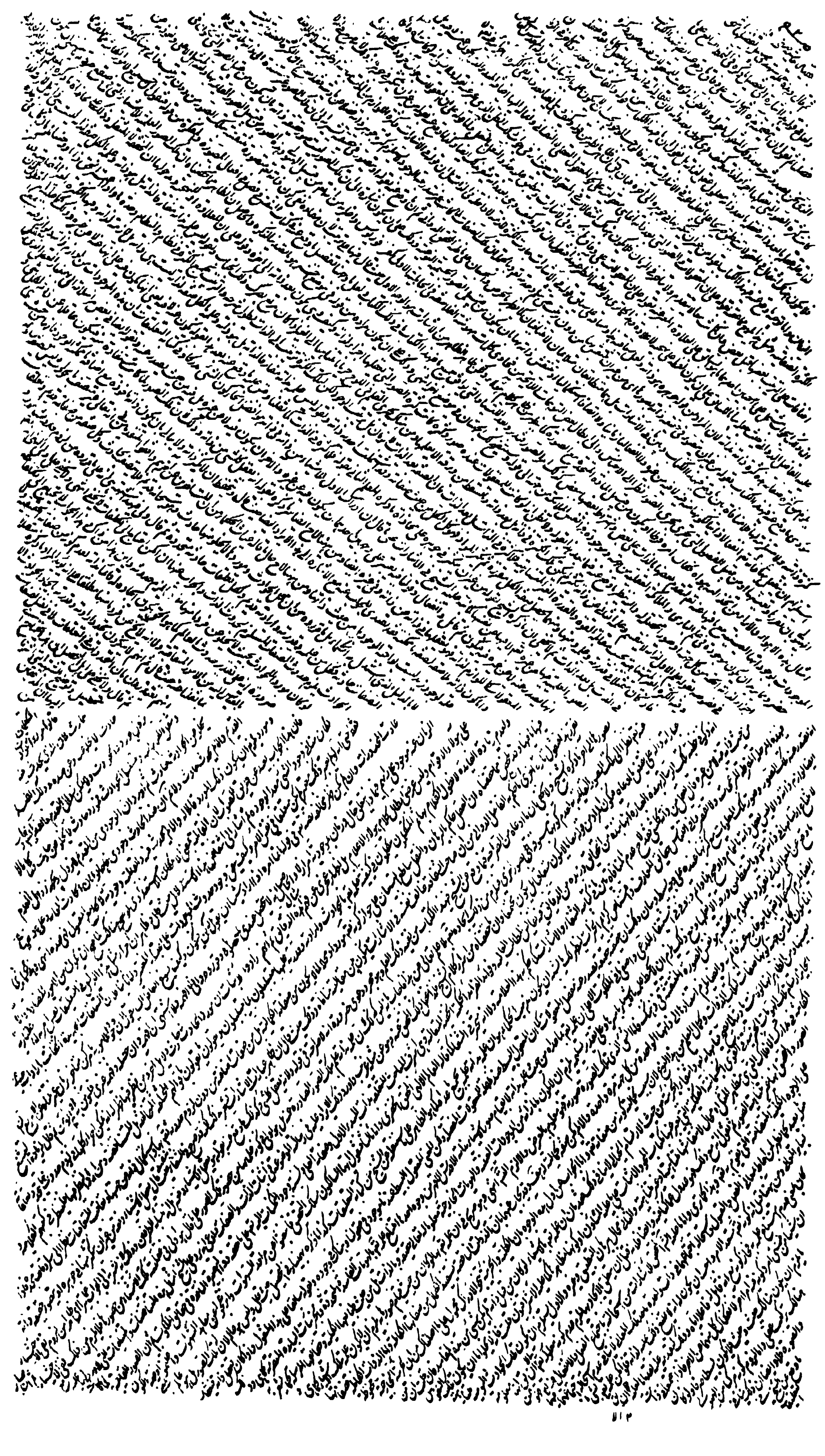
المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس

وجودها كافية لان تكون منها الصور الصناعية بان يكون صورها هي بالفعل مبادي لما هي

صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي

في ذلك بل يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة

المحركة فيحرك العصب والاعضاء الادوية ثم يحرك الآلات الخارجية ثم يحرك المادة



تخصوصيات لا متناهية بالاداة لاستحالة ارتسامها في ذاته الحقة من كل جهة مطلقا سواء كان ذلك ... او عيانا على نحو من انحاء ما الواقع بحكم الرئان والنعم من مقصور الحكما ثم ذهب الى ذلك الملهمة وفاقا للاستاد ووالده بما يحصل تارة اخرى بان صور

الكاينات من العوارض التحليلية ولا استحالة فيه فان الكثرة فيها لا توجب كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها كذلك بكثرها في نفس الامر بدون تحليل عقلي فالعقل يقرب من التحليل يسلم المبدء الى عارض ومعروض ثم تحلل عارضه الى صور الكاينات

وتشبيها كما استكلل الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك العرض الى سطح وخط ونقطة فنسبة صور الكاينات الى المبدء الواجب بالذات نسبة لوازم تعليمية الى الهيولى فعلمه بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض

تحليلية قبل علمه بها بالاشياء منطو في علمه بذاته هذا ولا يخفى انه يرد عليه مع ما لو جعنا اليه انه لا يعقل حصول العوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه لو اراد ان ذلك يستلزم علمه بتلك العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن للفائدة في اثباته وان اراد انه

يستلزم العلم بخصوصية كل من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا بعضها عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض قبل التحليل وذلك

حيث انه يستلزم كون امر واحد بسيط من كل جهة علما بخصوصيات حقائق امور كثيرة غير موجودة ولا متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتميز المعدومات الصرفة ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته علما بخصوصيات سائر الموجودات من دون ان نتوسل الى ذلك الا بما

ل التحقيق انه بذاته كذلك فعنه تستبان من طبقات البيان انه نفي علمه نفيه بهذا المعنى اذ ذلك المعنى يرجع الى كونه بذاته عالما بجميع الاشياء فهو حق وبذلك يظهر سر ما وقع عن الائمة الاطهار صلوات الله وسلامه عليهم ان ... الصفات راجعة الى نفيها وليس

ذلك فيه تعم من الامور النسبية على قياس علمنا فما قيل من ان العلم نسبة او ذات نسبة فاذا لم تكن زائدة الى ذاته تعم يرجع ذلك الى نفيه مطلقا لان تحقق الامور النسبية بتحقق اطرافها وهو من قبيل قياس الغائب على الشاهد ولله المثل الاعلى هذا ثم ان ما هو



فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند المبدء المحرك وهذه الصورة محركة لمبدء القدرة فيكون محرك المحرك فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذى له بعينه هو الارادة التى له وكذلك قد تبين ان القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدء للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدء بذاته لا يتوقف على وجود شئ وهذه الارادة على الصورة التى حققناها التى لا يتعلق بغرض فى نفس الوجود لا يكون غير نفس الفيض وهو الجود فقد كنا حققنا لك ان يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالتى تخالط السلب انه لو قال قائل للاول ولم يتحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع واذا قال له واحد لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد فى نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكر واذا قال له حى لم يعن الا هذا الوجود مضافا الى ان وجود العقلى ماخوذا عن الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثانى اذ الحى هو الدراك الفعال واذا قال له مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اى سلب المادة عنه مبدءا لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرءا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب وكونه مبدءا لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت

الصفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه

ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة وخيرية محضة بريئة عن كل واحد

من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل

كل شيء وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود

الواجب وكل جمال وسلامة وخير ومدرك فهو محبوب معشوق ومبدأ ذلك كله ادراكه اما

الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد

تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب

الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال

وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق

فبان الواجب تعالى اعظم عاشق واعظم معشوق

ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم

فالحسية احساس الملائم والعقلية تعقل الملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك

لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا

لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن يستبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك

العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي

الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس

فاللذة التي يجب لنا بان نعقل ملائما هي فوق اللذة التي يكون لنا بان نحس ملائما ولا

نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان تستلذ به لعوارض

كما ان المريض لا يستلذ بالحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن

فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه لعائق

البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا

للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول

بمعقول يجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة
كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شئ
ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل
ومعشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن التدبير الاول والمعاد اليه

فصل في صفة فاعلية المبدأ الاول

فقد ظهر لنا ان للكل
مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف
والماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من وجوه لانه غير
منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته
مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك
البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له
شئ ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي
ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة
هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود
قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة
ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدأ دائم الوجود وقد
بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فانه لا يجوز ان
يستانف له حال لم يكن مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها تكون موجبة المعلول فان دامت او
جبت المعلول دائما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك ما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول
انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث فلم يخل اما ان يكون علتاه
الفاعلية والقابلية لم تكونا محدثتا او كائنتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان
الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل

انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون

الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا

يخ اما ان يكون حدثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث

لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما

القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه

ان كان العلة غير موجودة ثم وجدت وموجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه

في الاول من وجوب حادث اخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى

الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجب معا وهذا مما

عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا القرب

من علة اولى او بعد فبقي ان الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فاذن

قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين

والا رجع الكلام الى الواسطة الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت تلك

الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد اذ لا يجوز ان يكون في انات متلاقية متمماسة

فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الان بعد بعد او بعد قرب

فيكون ذلك الان نهاية حركة او لا يؤدي الى حركة اخرى ولا امر اخر فانا نادت الى حركة

اخرى واوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه

المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان

لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا

ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة

فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم يكن الا بحادث وذلك الحادث

اي فقد ظهر واتضح من هذا القول ان الحركة لا تحدث الا بحادث يتم به العلة وذهنا انما دت اي شئ كان لا يحدث الا

لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان

هو الارادة الكلية فالامور الحادثة هو التصورات والارادت الجزئية فيكون النفس بسبب ارادة علة حركة وبسبب تلك الحركة علة ارادة حركة اخرى فتوجب الحركة الاخرى وان كان اصل العلة هو القابل فذلك ايضا يتم بالحركة الطبيعية او المادية وتدعو فيها وسيشير الشيخ الى ما ذكرنا اولنا فصلا

في البرهان على [illegible] العالم

وحده امن الفاعل او ارادة او علما او طبعا او آلة او شيء حدث به الفعل دون وقت

او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان

فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل فنقول ان كانت العلة الفاعلة

والقابلية موجودتين بالذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب

الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل

او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او من جهتيهما جميعا مثل وصول

احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن

قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة واتصال فيكون قبل

الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون

قد كان القابل حتى حدث واما ان وضح ان القابل موجود والفاعل ليس موجود

فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه وايضا مبدأ

الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس

واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته

كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنه ثابت هل هو بارادة او طبع

او لامر آخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير

حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته

متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند

حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على

ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان

فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح

للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

الحادث

الحادث عنه بنفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة والمواد

والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت

وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار

الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او

شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقل لسانا ويعود اليه ضميرا

فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب

اذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا

مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي العلة

الفاعلية والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولا يحدث لها نسبة اخرى

فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث

امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا

ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن

ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج شيء

من الجملة ونظر في حال ما بعده فانه كان مبدأ النسبة مباينا له وليست هي النسبة المطلوبة

فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء

عمن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد فترى ان ذلك غير الحادث عنه فيكون ليست النسبة

المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او هي عن واجب وجود آخر

وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن آخر فهو العلة الاولى والكلام فيه

ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت

وايضا اذا بان ان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو اما ان يكون حدوث ما يحدث

عن الاول بطبع او بعرض فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع

نقل



فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلترك انها حدثت فيه
او مباينة بل نقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غيرها او صفة بعده فان كان المراد
نفس الايجاد بالذات فلم لم يوجد قبل ما قرّاه استحلى الان او حدث فيه ارادة عليه
الان ولا معنى فيما يقوله القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عايد بل
هذا السؤال حق لانه في كل وقت عايد ولازم وان كان ... ان الذي
هو للشيء من كونه ولا كونه غير له وليس لعوض والذي هو للشيء ... فهو
نا نعم والحق الاول كامل الذات لا يمنع شيء وايضا فان الاول بماذا سبق افعاله الحادثة
ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك
بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم
والافعال الكائنة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده
ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظة كان يدل على امر مضى وليس الان وخصوصا ويعقبه قوله
ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان
قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة وما فيها
ومعها فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو
حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلق وقد
قد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه
قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته
حاصل بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود
ذاته حاصل بعد الخلق وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى
معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكفه فهو ما منه السبق
بل قد يصح ان يفهم منه التأخر فانه لو انعدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان

ان يقـ

ان يتوقف لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم
كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق بمدة لا عن بداية وجوز فيه ان
يخلق قبل ان خلق توهم فيه خلقا واذا كانت هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكممة وهذا
هو الذي يسمى الزمان اذ مقدرة ليس بقدر يذي وضع ولا ثبات على سبيل التجدد ثم ان ثبت
فيما سلف اثبتنا الطبيعيات بينا ان ما يدل عليه متى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا
مطلقا بل بزمان معه حركة واجسام او جسم وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخلو
اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر بها اوقات
وازمنة ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق ان يبتدي الخلق الا من حيث ابتدأها وهذا القسم الثاني يوجب
انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة و
القسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال لا يخلو اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير
ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه
فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم او
انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين متساوي الحركة
في السرعة والبطوء ويقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول من الاخر وان لم يمكن
معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متأخرا عنه يتقدر في حال العدم امكان
خلق شيء بصفته ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتأخرا ثم
ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان
وانما البدء لها من جهة الخالق وانما هي الحركات السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى
نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله تعالى **فصل ٢** في ان المحرك القريب للسماويات

لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدء الاول عقل فنقول انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا يكون طبيعية

للجسم على الاطلاق و الجسم على حالة الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع

والحالة التي يفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة صادرة عن طبيعة

حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات

باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية

اما في الكيف فكما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا و

اما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في مقولة

اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية والتقدير والبعد عن

الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن

حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها

قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير

وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محالة

اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال

ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد

في تركها تلك النقطة وليست تهرب عن كل شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة

طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى

لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كان سببا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب

عنه وكانه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي

يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه كانه يقاوم المسكن مع

سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة قد تكون

موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان

محركها الا ان يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه

ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنها ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة

محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى

طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة تفيض عن نفس تتجدد

بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعية وقد بان انه ليس قسرا

فهي عن ارادة لا محالة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا

تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في

الفصول المتقدمة واوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب

فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان

يتغير بسبب تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد

فيه حال قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة تعدم فلعدم قرب وبعد من النهاية

ولولا ذلك لما انقطع ... تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت و

اما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها

الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها

ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة

بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود وان كان قد

يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت

العلة علة لامور تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كانت تتجدد طبيعيا لزم المحال

الذي قدمناه وان كان ارادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بينت الذي

نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان

يتوهم ان ذلك لارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى

معقول

معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا مخصوصا
بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية
ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد يأخذ تلك الحركات وجودها بنوع معقول على
ما اوضحناه وعلى ما من شأنها ان يعزم من عليه من ان حركة من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا
فتعين مبدأ ما كليا الى طرف اخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذا حتى يفنى الدائرة فلا يبعد
ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذه السبيل يمكن ان يتم
امر الحركة المستديرة فان هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان
كانت على سبيل تجدد وانتقال في الارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى الطبيعة
مشتركة فيها وان كانت ارادة لحركة يتبعها ارادة لحركة التي من هيهنا بعينه الى هناك
بعينه فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هيهنا الى جانب
ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزوية الى واحد من تلك الارادات العقلية
المنتقلة واحدة وليس جزء من ذلك اولى بان ينسب [illegible] تلك التقسيم لمن انه لا
يذهب في نسبته الى مبدئه ولا نسبته واحدة فانه يبعد عن مبدأه باستكمال [illegible]
وجوده عن لا وجوده وكلما ليس بعينه غير متعين فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال
ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون
ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى ويكون بالعكس فان آ و ب
و ج متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية بحيث يتعين آ دون ب و ب دون ج
الا ان يصير نفسانية جزئية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية
فقط لم يمكن ان توجد الحركة من الف الى ب اولى من التي من ب الى ج ولا الى الالف اولى
بان يتعين من ب و ج عن تلك الارادة ما كانت عقلية ولا البادية من الجيم تلك الحدود

من تب الى ح عنح ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور اتم ارادة وتصور ان يحصلا

فى امر متفق ولا استنادا فيه الى مخصوص شخصى يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا

يمكنه ان يفرض هذه الانتقالات الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى

العقل الصريح ان يعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما يعقله دايرة معا فاذن على

الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية يكون هى المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان

يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده الى شبه

تخيل واما القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرة المعقول دايما ان كان

معقوله كليا عن كلى او كليا عن جزوى على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك

يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة الصور والارادة وهى

متوهمة اى لها ادراك للمتغيرات كالجزويات وارادة لامور جزوية باعيانها وهى كمال

جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قايمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا

لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب

ان يكون قبله عقل وهو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة

الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا يتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة

فانها كما بينا جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها

الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا الا ان لها ان يعقل بوجه ما تعقلا

مشوبا بالمادة وبالجملة فيكون اوهاما او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلا تها

او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملى فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم ولكن

المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه

من الوجوه فى ان يحرك والا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين هذا فيجب ان يحرك كما

يحرك بتوسط محرك اخر وذلك الاخر يحاول الحركة ويريدها متغير بسببها وهذا

هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق فالغاية

الغرض الذي اليه نحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير فانما اشتاق

بل نقول ان كل جرم له حركة غير قسرية فهي لامر ما ولتشوق امر ما حتى الطبيعة ايضا فان الشوق

للطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة

امر ارادي اما ارادة لطلب حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون وطالب

اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير

المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا وللشهوة والغضب غير ملايم لجوهر

الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملايمة فيرجع الى حال ملايمة فيلتذ

او ينتقم من محيل له فيغضب على ان كل حركة الى اللذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان

اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة

للخير الحقيقي فلا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال اليه بالحركة فيتوصل اليه او يكون خيرا ليس

جوهره مما ينال اليه بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات جوهر

المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب

بذلك الفعل كمالا كما من شاننا ان نجود لنمدح او نحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة

او نصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله

فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل

عسى ان يهيئ الاخس للافضل المترو مادة حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما

نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي

نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة

من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان

الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكذا

فی الوجد ثم بالجملة اذا کان الفعل مهیا لیوجد الکمال انتهت الحرکة عند حصوله فمتی ان یکون

الخیر المطلق الحرکة خیرا وانما بذاته لیس من شانه ان ینال ومن خیر هذا شانه فانما یطلب

العقل التشبه به بمقدار الامکان والتشبه هو تعقل ذاته فی کماله فیصیر مثله

فی ان یحصل له الکمال الممکن له فی ذاته کما حصل للمعشوق فیوجب البقاء الابدی علی اکمل

ما یکون لجوهر الشیء من احواله ولوازمه کما لذلک فما کان یمکن ان یحصل کماله الاقصی له

فی اول الامر تم تشبهه به بالثبات وما کان لا یمکن ان یحصل کماله الاقصی له فی اول الامر

تم تشبهه بالحرکة وتحقیق هذا ان الجرم السماوی قد بان انه یتحرک بحرکة عن قوة غیر

متناهیة والقوة التی لنفسه الجسمانیة متناهیة لکنها بما یعقل الاول فینسیخ علیه من

نوره وقوته دائما تصیر کان له قوة غیر متناهیة فلا یکون له قوة غیر متناهیة للعقول

الذی یسیح علیه من نوره وقوته وهو اعنی الجرم السماوی فی جوهره علی کماله الاقصی

اذ لم یبق له فی جوهره امر بالقوة وکذلک فی کیفیته وکمیته الا فی وضعه واینه اولا وفیما

یتبع وجودهما من الامور ثانیا فانه لیس ان یکون علی وضع او این اولی بجوهره من ان یکون

علی وضع او این اخر له فی حیزه فانه لیس شیء من اجزاء مدار الفلک او کوکب اولی بان یکون ملاقیا

له او بجزء من جزء اخر فمتی کان فی جزء بالفعل فهو فی جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر

الفلک ما بالقوة من جهة وضعه واینه والتشبه بالخیر الاقصی یوجب البقاء علی اکمل

کمال یکون للشیء دائما ولم یکن هذا ممکنا للجوهر السماوی بالعدد فحفظ بالنوع و

التعاقب فصارت الحرکة حافظة لما یمکن من هذا الکمال ومبدؤها الشوق الی التشبه

بالخیر الاقصی فی البقاء علی الکمال الاکمل بحسب الممکن ومبدء هذا الشوق هو ما یعقل

منه واتا اذا تاملت حال الاجسام الطبیعیة فی شوقها الطبیعی الی ان یکون ینال

بالفعل اینا لم یجب ان یکون جسم یشتاق شوقا الی ان یکون علی وضع من اوضاع

التی یمکن ان یکون له والی ان یکون علی اکمل ما له من کونه متحرکا وخصوصا ویتبع

ذلک



ذلك من الاحوال والمقادير الفائقة وما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض الخيرات

لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود

هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه فيما يتبعه

من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يتصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك

بالمقصود الاول كلا واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر

عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وان كان غير مقصود في ذاته

بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن

بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل لامثاله وجود

وبقيت دائما بالقوة والحركة يتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة

اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على

سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول فيتبع تلك التصورات الجزوية الحركات

المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد بحاله لا يمكن استكمال ممكن في هذا الباب فيكون

الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات فهذه الاشياء قد يوجد

لها نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت قد تخيلها وتحكيها مثل ان

الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء اخر يتبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث

يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي

سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كائنة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه

الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة

الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر

فينبعث منها تاثير يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض وتارة

قدماء تلامذة المعلم الاول من سولها السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا ببحثنا المجسطى ان حركات الكرات السماوية كثيرة ومختلفة فى الجهة وفى السرعة والبطؤ فيجب ان يكون لكل حركة محرك مشوق غير الذى للاخرى ومشوق غير الذى للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك فى دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيدها بيانا

فصل فى كيفية صدور الافعال

من المبادى العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة للعقول وانها بذاتها المتشوقة المعشوقة ولتحقيق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول ان قوما لما سمعوا من اول فاضل المتقدمين اذ يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر كانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شىء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولها ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه فاما اختلاف الحركات فيختلف ما يكون كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى سمت موضع واعترض اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذى فيه قصده وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب فى حكم خيريته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هى ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لاجل شىء معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها بخيرية يخصها والحركة كانت لاجل غيرها

في الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليه من الاخر واعسر فانه اختار ايضا الانفع فان

كانت العلة المانعة عن القول بان يصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل

الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه

العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء هذه

الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتب بعضها على بعض

في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف فنقول بالجملة لا يجوز ان يكون شئ

منها الاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة من حركة ولا قدر سرعة وبطوء بل ولا

قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من

المقصود لان كل ما هو لاجل شئ اخر فهو اتم وجودا من الاخر من حيث هو والاخر على ما هما

عليه بل به يتم للاخر النحو الاخر من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود

الاكمل من الشئ الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون الا كان

القصد معطيا ومفيد الوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شئ يكون

القصد مهيا له ومفيد وجود شئ اخر مثل الطبيب للصحة فان الطبيب لا يعطى الصحة بل

مهيئ لها المادة والالة وانما يفيد الصحة مبدا اجل من الطبيب وهو الذي يعطى المادة جميع

صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطيا في قصده اذا قصد ما ليس

اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ ولان هذا البيان يحتاج

الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا ينحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الان الى الطريق

الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود

عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشئ الذي هو اولى بالشئ

فانه يفيد كمالا اما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق

المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية والربح والسلامة

او رضا الله وحسن معاد الاخرة وهذه وما اشبهها غايات حقيقية لا يتم بالقاصد

فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال

والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك وشيئا من سائر ما

بين المتعاملات وسائر ما تبين لك وصح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة

يفيد العلة الا لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول افاد علته كالمواضع كاذبة

او مجوزة ومثال المموه فيها ما يمثل له من الظنون لا يقصر عن تاملها او حلها فان قال

قائل ان الخيرية توجبه فان الخير يفيد الخير وقيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل

قصد وطلب يكون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طالب وقاصد لشيء فهو

طالب لما عدم وجوده عن القاصد اولى من لا وجوده وما دام معدوما او غير مقصود

لم يكن ما هو الاولى بالقاصد فذلك النقص فان الخيرية لا تخلو اما ان يكون صحيحة موجودة

دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا

القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه لا يكون حال سائر لوازم

الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد هو قصد هذه الحال واما ان يكون بهذا القصد

يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولا لها وان قال

قائل ان ذلك التشبيه بالعلة الاولى فان خيرية متعدية وحتى يكون بحيث يتبعها

خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول لكن في الحقيقة مردود فان التشبه بشيء لا يقصد

شيئا بل ان يفرد بالذات فانه [illegible] اتفاقا من جماعة اهل العلم واما استفادة

كمال بالقصد فيباين التشبه به الا انه لا يقال ان القصد الاول شيء وهذا بالقصد

الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد

الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة غير

مقصودة قصدا اوليا النفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات

الشيء

الشئ يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات

الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول امر الخر اينظر به الى الفوق

واما النظر الى الاسفل واعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى جهة حتى يكون تشبها

بالاول التشبه في الاستتباع لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما تحت ويفيض

عنه الوجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك لذاته من

حيث ذاته وكلامنا في التشبه لوجود الاشياء عنه فى تشبيه ذاته وتشبهها بل المدخل

انه على كمال الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق

اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق للاول كمال فان قال قايل انه كما قد يجوز

ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل له مقصود وكذلك للساير افاعيلها

فالجواب ان الحركة ليست يستفيد كمالا وخيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي

اشرنا اليه وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن

استثبات الشخص له فهذه الحركة لا تشبه ساير الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها بل يكون هذه

الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب و

بالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع تصور

المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قايل ان هذا القول يمنع وجود العناية

بالكاينات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر مزيدا ما نزيل هذا الاشكال ونعرف

ان عناية البارى بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعده على اي سبيل هي وان

الكاينات التي عندنا كيف العناية بها من المبادى الاولى ومن الاسباب التي توسطها فقد

انضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شئ من العلل ان يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض و

انها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان ترضيه وتعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل

ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان تبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل ليحفظ

نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان يسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع

ليدفع الفضل ويتم انها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد والصحة هي صحة

وذاتها الالان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة الا ان تلك

احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يمكن وليس في

تلك فاذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا

الى معشوق مشترك وانما اختلفت مبادئها المعشوقة التي تشوق اليها قد يختلف بعد

ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحالة فيجب

ان يؤثر ذلك فيما علمنا من ان الحركات مختلفة لاختلاف التشوقات ولكن يبقى علينا

شئ وهو انه يمكن ان يتوهم التشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون

مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القدم

من احداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين

فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يومها

فان اوجب المقصود عن مرتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في

الفعل توجب ان يكون هذا الى جهة وذاك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في

هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم تعاند ان يتحرك من آ الى ب

ولا يعاند ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا و

والطبيعة بما هي طبيعة الجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت

تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا فدخل في حركة الفلك معنى قسري ثم

وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب ان يكون

اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب بساطة الطبع الا ان يكون هناك

طبيعة

طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت عيقت عن
جهتها وقد عقلنا ان مبدء هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة توجب دفعا
بعينه لان الجهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له
الى اى جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان
يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة
تتبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان السبب لاختلاف الغرض
فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف
الغرض والقسر ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول تعالى بجسم من
السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له واسوخ سنر في كثير من
المواضع وكذلك ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد بان
انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الان انه
ليس جسما فبقى ان الغرض لكل فلك تشبه بشئ غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها
ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجسام ولا انفس غير هذه فبقى ان يكون
لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصه فتختلف الحركات واحوالها لاختلافها
الذي لها الاجل الاول وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته ويكون العلة الاولى
متشوقة فتشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا
وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل
الخير ولها بسبب الجسم تخيل اى تصور للجزويات وارادة للجزويات ويكون ما يعقله من
الاول وما يعقله من المبدء الذي يخصه القريب منه مبدء تشوقه الى التحريك فيكون لكل فلك
عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى نفوسنا وانه مثال كلى عقلى لنوع فعله
فهو يتشبه به والجملة لا بد في كل متحرك منها الغرض عقلى من مبدء عقلى يعقل الخير الاول

ويكون

ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدأ الحركة الجسمانى اى مواصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال الجزئية فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ فى حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض عن الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذى لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذى هو مثله لكرة الثوابت ثم الذى هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهى الى العقل الفائض على نفوسنا وهو عقل العالم الارضى ونحن نسميه العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها

فصل فى ترتيب العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن المبدأ الاول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا فى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ولا سبب فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذى عنه ولا الذى فيه او به يكون ولا الذى له حتى يكون لاجل شىء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شىء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره وذلك فيه اظهر شىء ويخصه من بيان امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدى الى تكثر ذاته فانه يكون فيه حينئذ شىء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريته فيه موجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل



فيما يدل على ان مفيض وجود الكل هو الله تعالى

الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض
يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدأ
اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدأه وليس في ذاته مانع
او لا او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك
من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما
بل يكون على ما اوضحنا بيانه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل عنه و
لكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ للنظام الخير في
الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وانه كيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة
الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على
ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن
وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده
هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وحركة و
ارادة حتى توجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح له لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه
فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لا لان
وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل
وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ
صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض
قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام
الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي
في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا
الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما
شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته

وثانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما لذاته ثابت حتى تكونا

من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده فبين ان اول الموجودات

عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته وحدة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا

من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة

لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم

الاقصى على سبيل التشوق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول

صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء

التي بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تالية في رتبة المعلولات وان يكون

وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم

وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشياء

على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم

فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول

لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة

توجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى توجد صورة شيء اخر حتى لا يكون الصور الاخر

موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل

شيء تفعل من غير ان يحتاج الى المادة بذاته او لا غنية عن المادة فيكون الصورة المادية

غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادة وان كانت علة للمادة في ان تخرجها الى

الفعل وتكملها فان المادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان

الوجود وجودا من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في

شيء وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق

بالمادة بوجه من الوجود ولذلك قد سلف منا قول ان المادة لا يكفي في وجودها

الصورة



فصل في ... العقول والنفوس

الصورة فتقابل الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان تجعل الصورة من كل
وجه علة للمادة مستغنية بنفسها فبين انه لا يجوز ان يكون المع الاول صورة غير مادية اصلا
ولئلا يكون مادة اظهر فواجب ان يكون المع الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم
ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس
له وجود مفارق ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت ان كل جسم
ممكن الوجود في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير
واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية
فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فبالحري ان يكون
عن المبدعات الاول بسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في
العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المع بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب
الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة
معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله الاول
عقله للاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول بل
له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته
عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزمه
عنه بذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ولولا
هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا
سببا لوجود شيء آخر مفارق
امكان للكثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة

كثرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود
الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس
وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن العقل
الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون
اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود
صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل له المندرجة
في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه
وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على
الكرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها
كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال
في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب
ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم
وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون
كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع
حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك
كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل
فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا
ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز
ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك
لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا
لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير

ومن مشاركة الجرم تغير وتوهم وتخيل وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك

كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون لنفس الافلاك يصدر عنها افعال في

اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين

اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها

يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن حرارتها اي شيء اتفق بل

ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها و

اما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم

بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت

نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية لا تطبع

باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها ومح ان يفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون

متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون

الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره وانا لم

يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم في المرتبة والكمال فان

وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم

وبه ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي

نسميه العقل المجرد ونجعل صدوره ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير

المشارك اياه والصاير صورة خاصة به والكاين عن الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا

هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادي غير جرمانية وغير صور الاجرام وان كل

فلك يختص بمبدء منها والجميع يشترك في مبدء واحد ومما لا نشك فيه ان ههنا عقولا

بسيطة مفارقة يحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل يبقى وقد تبين ذلك في

العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة

فهي اذن معلولات الاولى بتوسط علته ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى وبينها

دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا

اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات

ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن

وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي

الاخرى في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق

فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا

مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة

اخرى موجودة وكذلك عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول تكون مع كون الاسطقسات

القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ

واحد بالذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى

تتكون كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن

العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ثم فاذن يجب ان يحدث عن كل

عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد

لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو

انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه

وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة

لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها **فصل في حال تكون**

الاسطقسات عن العلل الاوائل فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم

بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان

يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

محض

محض وحده سببا لوجودهما وبهذا يجب ان تتحقق من اصول الكثرة التكثر فيها وفرض تغيرها
ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها وصور يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما
يعين فيه اختلاف احوال الافلاك واتفاق الافلاك في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب
ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه يعين في المادة
للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يقيمها غيرها فلا يوجد اذن هذا
الواحد عنها الا بارتباط واحد يرده الى امر واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة بل اخرها
الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل
على جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم
تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا
بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا اختص هذا الشيء تاثيرا من التاثيرات السماوية
بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان ذلك
في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد
لا يخص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون الا لحاجة الى ان يكون
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات فان المعد هو الذي يحدث شيئا في المستعد
امرا يصير مناسبته لذلك الامر الشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء اخر ويكون هذا الاعداد
مرجحا لوجود ما هو الاولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول
لتشابهت نسبتها الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم الا بما يختلف به المؤثرات فيه وذلك
الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بموجبه مادة دون
مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الكامل الا مناسبة ما لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخنه وتخلخل

السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة وشديدة المناسبة للصورة
النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فصار من حق الصورة
النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها
عما ينسب اليه من المبادي الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه
المادة الان قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي
الباقية بواسطتها او واسطة اخرى مثلها فلو كان عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت
عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كما ان المتفق فيه من الحركة
المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكذلك المادة ههنا
تقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة تختلف
الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة تابعة لطبيعة ما بالقوة هناك
كذلك المادة ههنا موافقة لها بالقوة وكما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادي
او معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة
هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة يمد التغير الاحوال ويبدلها
ههنا وكل امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج بسبب هذه العناصر او معين وللاجسام
السماويات تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها ويسري منها الى هذا العالم ولا
نفسها تاثير ايضا في نفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام
كالكمال والصورة حادثة عن النفس الفاشية في الفلك او بتوسطها وقال قوم من المتفلسفين
الى هذا العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم مماسته
للاسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير
ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض وقلة الحر وقلة
التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض

هوا برد والذي يلي النار هو لحر فهذا سبب كون العناصر فهذا هو ما قدقالوا وليس مما يمكن

ان يصح بالكلام القياسي ولا هو بسديد عند التفتيش ويشبه ان يكون الامر على قانون

اخر وان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السما وية اما عن ارتع

اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يتهيؤ لصورة جسم بسيط

فاذا استعدت لنيل الصورة من واهب الصور ويكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون

هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا فانك انا اردت ان تعرف ضعف

ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور

المقومة غير الصورة الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا

نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية ما لم تقترن

بها صورة اخرى وليست صورة المقيمة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد يتبع في وجودها

صورا اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة

بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة حتى يستحق متابعته تلك الحركة

المتابعة التي بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا

تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها الان الحار يستحفظ حيث الحركة و

البارد يستحفظ حيث السكون ثم لا يفكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى

المركز فعرض له البرودة ولبعضها ان جاور الفوق اما الان فان السبب في ذلك معلوم

اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر

كائنة وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذ تحرك الى فوق

كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق

وسطح الى اسفل لا محالة قد استحال بحركة ما وان الحركة اوجبت لبعضه وضعا ما فالاشبه عندي

ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات رام تقريب الامر عند بعض

من كانت من العاميين تحوم عليه القول من تأخر عنه ان كان في تلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب

فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان تكون تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما هو عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقال على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك بانه غير منتفع به ولم يدرك من حيث هو مدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شيء آخر وربما كان مواصلا يدركه المدرك مثل ان يعدم السلامة بان يفقد اتصال عضو بحرارة مفرقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشيء واما عدم الكمال والسلامة فليس شرا بالقياس اليه

فقط

فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا
فان العدم لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس
لجهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها
جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء
من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه
ولا شر عن عدم مطلق الا في لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول لكان الشر
العام فكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق
ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها
ولامر طار من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها
بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن فيها هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص
للكمال الذي منيت بشر يوازيه مثل المادة التي تتكون منها انسان وفرس اذا عرض لها من
الاسباب الطارئة ما جعلها اردأ مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل
والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل
حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطارئ من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل
ومبعد للمكمل واما مضاد واصل ممحق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال
جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات
المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر
انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت
ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم اكثر
الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب
واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل يكون شرا بحسب الامر الذي

هو ممكن في الاول ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية

ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم غير متحقق فيه وهو الذي استثناه هذا

وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة

او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال

الاصلح في ان يعم وستعرف انه انما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص

نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك و

اشتاق اليه واستعد له ذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك فليس

مما ينبعث الشوق اليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي بعد الكمالات

الاولى فاذا لم يكن كان عدما في امر ما مقتضى كانه في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات

قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير

فان هذه العناصر لو لم يكن بحيث يتضاد وينفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه

الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في

مجرى الكل على الضرورة الى ملاقات رداء رجل شريف وجب احراقه لم يكن النار

منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون

خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فافاضة الخير لا توجب ان يترك الخير

الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة

وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار

بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون

ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب

الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجودا لمجوز ما

يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا

ان يوجد للمدبر الاول خيرا محضا مبرا عن الشر فنقول هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط

من الوجود وان كان جائزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرا ليس هذا

الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية

وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا

لم يكن مبدؤه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو

فكونه خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب

التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم

خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم نلتفت الى ذلك وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه

الامكان في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرا

من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل ولا كونه اعظم شرا

من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب و

على النمط الذي قيل بل نقول من الراس ان الشر يقع على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة

ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها ويقال شر

لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الآلام والغموم و

ان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها يتبع الاعدام والنقصان والشر الذي

في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او

بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شرور

بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا

مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر

بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو

اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا و

والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية يعني انها خلقت لتكون متوجهة
الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه
فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او لنفس النطقية التي كمالها كسر هذه
القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب في الفاعل
للالام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى
من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد واما الشر الذي بسبب النقصان وقصور يقع
في الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعل فليس ذلك بالحقيقة خيرا
بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات فانما هي من سببين
سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه لما وجب
ان يكون عنه الماديات وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة
ويفعل فعل المادة وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا الا ان يكون
قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لافعال
اخرى قد حصل بوجودها وهي لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان يخلق ما يراد منه
الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه محترق و
متسخن وان يكون فيه محرق ومسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود
هذين يستتبع افات تعرض من الاحراق والاحتراق في مثل احراق النار عضو انسان
ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما
الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا
كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة والاقل
ما يصد عن النيران الافات التي تصدر عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة
لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريد

الخيرات

للخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصح ان يقال ان الله تعالى يريد

الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه ضرورة فلم يعبأ به فالخيرات

فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من

امرها انها يعجز عن امور ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما الانسبة لم كثيرة

الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفايقة الدائمة

والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور

وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها

ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرورا او ناقصة واما امور يغلب فيه الخيرية اذا وجدت وجودها

ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما

ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما

الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذ كان الغالب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع

الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال لم يكن هي هي اذ قلنا ان وجودها الوجود

الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون

وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة

خلق بحيث لا يلزمه شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة

وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير انه قابل

للاحراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات التي في

الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل

المنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوايل فالكل انما

رتب فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث يؤدي

الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال

العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث فى بعض ما صورة لعتقاد ردى او كفر او شر آخر

فى نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم

الفاسدة التى تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالى وخلقت هؤلاء للجنة ولا

ابالى وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثرى

فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثرى وفرق بين الكثير والاكثرى فان ههنا امورا كثيرة

هى كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف

الذى نحن فى ذكره من الشرور وجدته اقل من الخير الذى يقابله ويوجد فى مادته فضلا

عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التى هى نقصانات للكمالات الثانية

فهى اكثرية لكنها ليست من الشرور التى كلامنا فيها او هذه الشرور مثل الجهل

بالهندسية ومثل فوت الجمال الرايع وغير ذلك مما لا يضر فى الكمالات الاولى ولا فى

الكمالات التى تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بان لا يفعل

الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا وليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هى

اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة **فصل فى المعاد** فبالحرى ان نحقق ههنا

احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اى حال ستصير فنقول يجب ان يعلم

ان المعاد منه ما هو منقول فى الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق

خبر النبى وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى

ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه

وآله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس

البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان

للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل والحكماء

الالهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية

بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة التى
هى مقاربة الحق الاول وعلى ما سنصفها عن قريب فلنقرر حال هذه السعادة و
الشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة
نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتأدى
اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة
الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها
نوعا من الشركة فى ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق
كل واحد منها بالذات وبالحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا
اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة
فالذى كماله افضل واتم والذى كماله اكثر والذى كماله ادوم والذى كماله اوصل اليه واحصل له
والذى هو فى نفسه اكمل فعلا وافضل والذى هو فى نفسه اشد ادراكا فاللذة التى له
هى ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم
انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم
يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن
نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهى من يجرب
من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذيا فى الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند
الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة
فهى كما للحمار فى بطنه وفرجه وان المبادى الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة و
الغبطة وان رب العالمين ليس له فى سلطانه وخاصية البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية
امر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة وللحمار والبهائم حالة طيبة
و لذيذة كلا بل اى نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشا

ولم يعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحاله عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في

عمره بتخيل اللذة اللحنية وهو مستيقن بطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر

الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده

عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الرديئة الكريهة بالذات

وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا

يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد

ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق تأذت به ورجعت الى غريزتها

مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقي اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال

العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارها له وهو اوفق شيء

له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته

للغذاء حتى لا يصبر عنه وهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار

وتبريد الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ

بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان تنصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول

ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و

النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل سالكا الى الجواهر

الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية

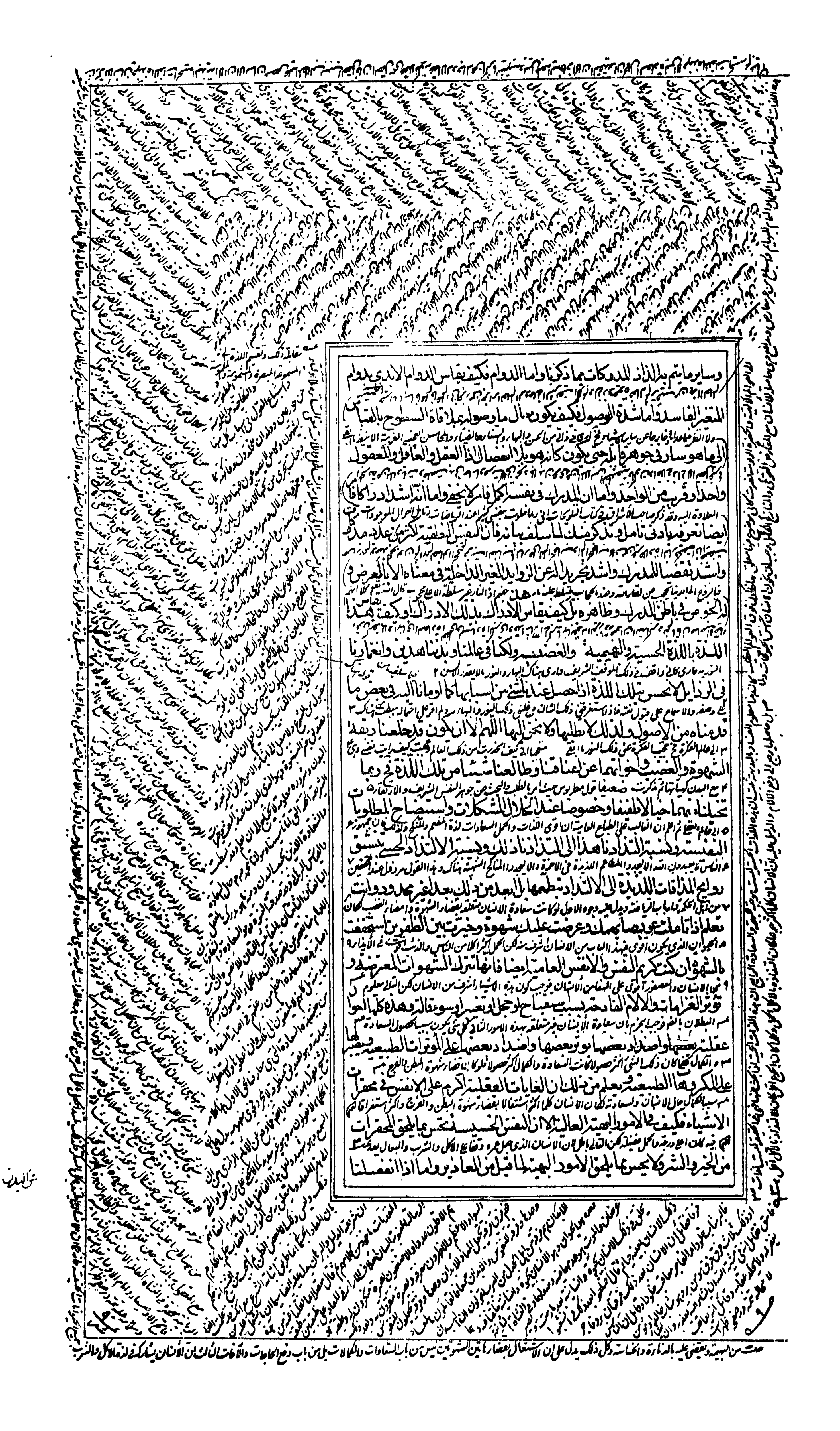
بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا

موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق

المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره و

اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة بحيث يقبح معها

ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة و



وسائر ما يتم به الالتذاذ المدركات مما ذكرنا واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بدوام
المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس
الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول
واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر
ايضا تعرفه بادنى تامل وتذكر منك لما سلف بيانه فان النفس النطقية اكثر عدد مدركات
واشد تقصيا للمدرك واشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض وله
الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك او كيف تقاس هذه
اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا
في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما
قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة
الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما
تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات
النفيسة ونسبة التذاذنا هذا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق
روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت
تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت
بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة و
تؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوال
عقلية بعضها واضداد بعضها يؤثر بعضها واضداد بعضها على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها
على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات
الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا ان النفوس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات
من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا

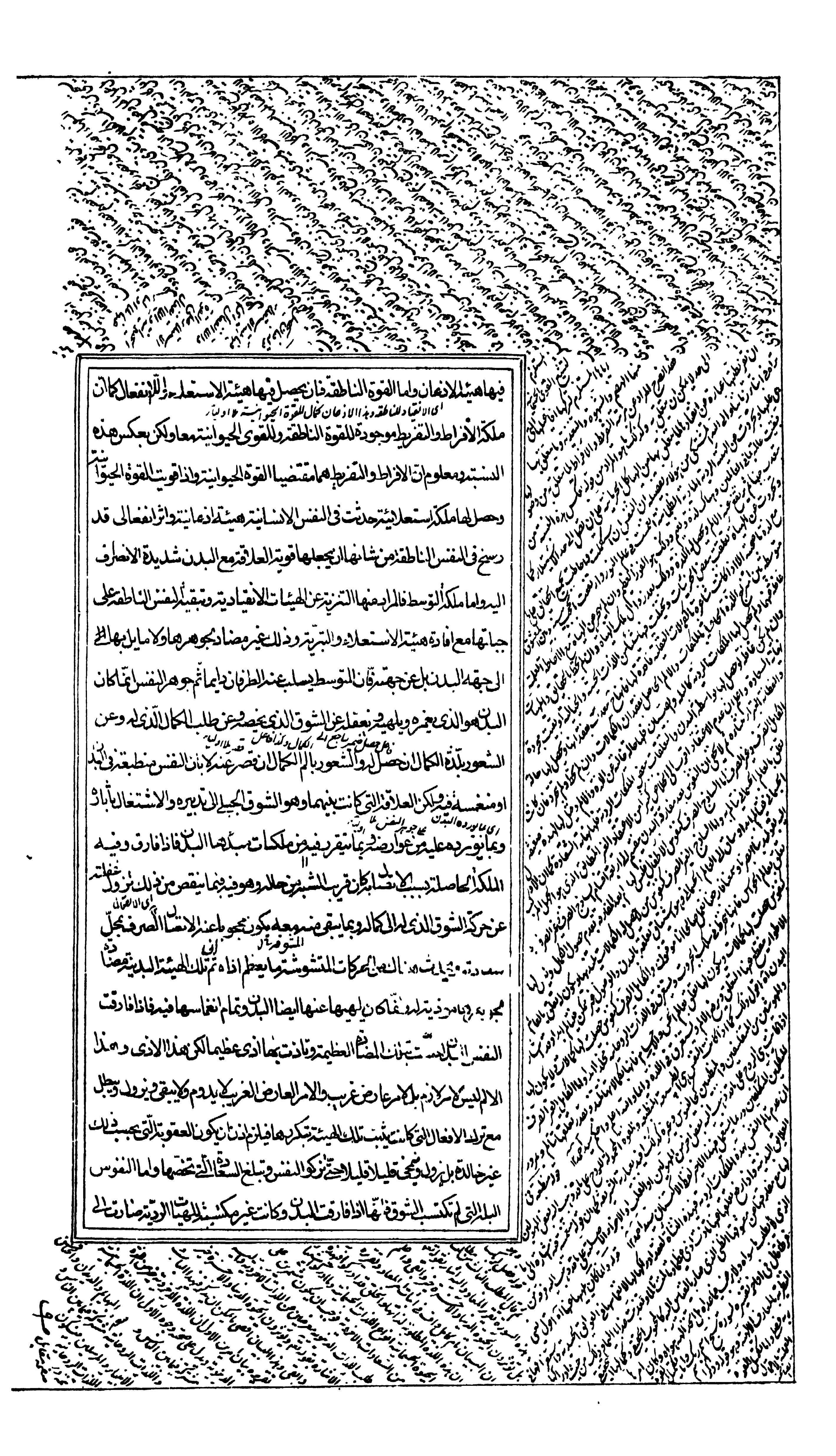
حصلت من البهيمة وبقي عليه بالمدارة والخساسة وكل ذلك يدل على ان الاشتغال بقضاء تين الشهوتين ليس من باب السعادات والكمالات بل من باب دفع الحاجات والآفات الا ترى ان الانسان يشارك في لذة الاكل والشرب

عن البدن وكانت النفس منتبهة في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي
بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد
انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرضى الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي الامراض
الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه وتميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض
لها حينئذ من الالم لفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم
منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال
وتبديلها وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلها حينئذ مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما
سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه الحس عن الشعور
به فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية
بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذي
لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان
لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة
وهي اجل من كل لذة واشرف فهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى
كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول
من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة
الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث
حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا تكتسب
العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع



رايا وليس هذا الراي للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم
النفس هذا الشوق واذا فارق ولم يحصل معها ما تبلغ بعد الانفصال التام وقعت في
هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت يكتسب بالبدن لا غير وقد
فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون
متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والجاحدون اسوء حالا من الذين اكتسبوا
من هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات
حتى يجاوز به الحد الذي في مثله يقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه يرجى هذه السعادة
فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادي
المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان
ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر
عنده هيئة الكل ونسب اجزاء بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدء الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة
للكل اي وجود يخصها واية وحدة يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من
الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة
استعدادا وكانه ليس يتبرا الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع
ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه
جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ولنقدم
لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس
افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين
الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة
كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان يحصل

فيها



فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها هيئة الاستعلاء او للانفعال كما ان

اى الانقياد للناطقة وبهذا الاذعان كمال للقوة الحيوانية ١٢ اولياء

ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه

النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية

وحصل لها ملكة استعلائية حدثت فى النفس الانسانية هيئة اذعانية واثر انفعالى قد

رسخ فى النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف

اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على

جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مايل بها الى

الى جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان دايما ثم جوهر النفس انما كان

البدن هو الذى يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه وعن طلب الكمال الذى له وعن

فى حصل ضمير راجع الى الكمال ولذا فاعل قصر ١٢ اولياء

الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة فى البدن

او منغمسة فيه ولكن العلاقة التى كانت بينهما وهو الشوق الجبلى الى تدبيره والاشتغال باثاره

اى بما يورده البدن على جوهر النفس ١٢ اولياء

وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن فاذا فارق وفيه

الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فبما ينقص من ذلك نزول غفلته

اى الاتصال

عن حركة الشوق الذى له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل

الشوق ١٢

سعادته [illegible] الحركات المتشوشة بما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية مضادة

مجوهرها مؤذية له وانما كان يلهيها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت

النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتاذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا

الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل

مع ترك الافعال التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التى بحسب ذلك

غير خالدة بل تزول وتمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها واما النفوس

البلد التى لم تكتسب الشوق فيها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى

سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس لها
عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فتعذب
عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد
بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو
ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة
التي يكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا
الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال
فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام
ولا منع في المواد السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت
اعتقدته من الاحوال الاخروية ويكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيء من الاجرام السماوية
فيشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية ويكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصور الخيالية ليست
تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به
اعظم شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب
قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل ولا التي تحس
في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احداهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية
تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسمت في النفس تم هناك الادراك المشاهد انما يلذ
ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله و
ان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب
السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما
الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة

الحقيقية وتبترء عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرء ولو كان بقي

فيها من ذلك اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان تفسخ

المقالة العاشرة فصل في المبدأ والمعاد

بقول مجمل في الالهامات والمنامات وفي الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل ثان منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملئكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملئكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شئ صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم النبات وافضل الناس من استكمل نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملئكته وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه تتشبح الملئكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود من الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما يفيض هذه الصور لا محالة [illegible] تلك المبادي و الامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة الارضية والمنفعلة الارضية لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث

ما يحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية و
الثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها
آثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للامور
الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات
الواقعة فيها مع القوى الارضية والمناسبات بينهما واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثالث
فيه شركة مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد اتضح لك
ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزوية على سبيل ادراك غير عقلي
محض وان لها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزوية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق
اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما يتادى اليه وانها تنتهي الى الطبيعية
او ارادية موجبة ليست ارادية جائزة غير حاتمة ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسر اما
قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهي التحليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها
كاينة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير
النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث
علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة لتلك الارادة
واما الطبيعة فان كانت داهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها استندت ايضا الى
امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قبل وان لازدحام هذه العلل وتصادمها
واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوايل بما هي اوايل وهيئة انجرارها
الى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة
بالجزئيات واما ما فوقها فتعلمها بالجزئيات على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر
او المتادى الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير
منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد

بينا ان التصورات التي لتلك العلل مبادي الوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم تكن

هناك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك التصورات اما هو اقدم ومما هو في احد القسمين

من الثلثة غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا

عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية

وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاول

عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان

اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية واما عدم العلة

الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك التي هو ان يوجب حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية

ارضية فتلك السخونة تحدث للتصورات السماوي بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث هي في ابدان

الناس عن سبب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون

ليس المانع عدم سبب التسخين بل وجود المبرد فالتصورات السماوية الخير في وجود ضد ما يوجبه

المبرد في ذلك ايضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا الغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر

فيكون اصناف هذا القسم حالات لامور طبيعية او الهامات يتصل بالمستدعي وبغيره

او اختلاط من ذلك يؤدي منها واحد او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء

هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس يتبع التصورات

السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق بعده ومن عنده يبتدي

كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات

والقرابين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى فلهذا ما يجب ان يخاف المكافات

على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك

يكون بظهور ايات وايات هي موجودة وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون

لها وجود فان لم يوجد فهناك شر وسبب لا تذكره او سبب اخر يعاوقه لذلك بالوجود اولى من

هذا او وجود الشر في وجود هذا معا من الحق واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت انها مؤدية

الى المصالح قد وجدت في الطبيعة على النحو الذي لا يمكن احسن منه فتأمل حال منافع الاعضاء

في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة علة طبيعية بل مبادئ لا

محالة عن العناية على الوجه الذي قلت في العناية فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها

متعلقة بالعناية على الوجه الذي قلت العناية تكون عليه واعلم ان اكثر ما يقر به الجمهور و

يفزع اليه ويقول به فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلسفة جهلا منهم بعلله و

اسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فتأمل شرح هذه الامور من هناك

وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر

ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك

حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة

والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن

وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة

متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية

تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث

عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء

من الله تعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات

من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن

امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعها وطبايعها لفهم كيفية

جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته

ليست مستندة الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية

او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات وهي التي في

في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك ووفى
به لم يمكنه ان يجعلنا بنفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان جميعها من حيث
فعله وطبعه معلوما عنده وذلك بما لا يكفي يكفي ان يعلم انه وجد او لم يوجد وذلك لانه
لا يكفيك ان تعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان يعلم انها سخنت ما لم يعلم
انها حصلت ولو طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث وبدعة في الفلك لو امكنه
ان يجعلنا بنفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات فان الامور
المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات بين الامور السماوية التي لنا لنسامح انا حصلناها
بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعتها
وارادتها وليس يتم بالسماويات وحدها فما لم يحط بجميع الحاضر من الامرين وموجب كل
واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم يتمكن من الانتقال الى الغيب فليس لنا اذن
اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادقة

فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه ونقول

الآن انه من المعلوم ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده
شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد
من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون
هذا مثلا يبقل لذلك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة لهذا
حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات
فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرايط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه
الاقتصار على اجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات
الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد
في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من ساير

الاسباب التي تكون له ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان و

معدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان

يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له

عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده اشد من الحاجة

الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع

التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن

ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان يكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا

تقتضي هذه التي هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان

يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل

كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد

نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر

الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها وهذا الانسان اذا وجد

يجب ان يسن للناس في امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس

عليه ويكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية

وان من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد

المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة

بالسمع والطاعة ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا

شبيه له فاما ان يعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان

ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل

وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا تخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذي يشذ

وجوده ويندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن

القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود
ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما
اوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه
وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل بميسر له في الحكمة الالهية ولا يصلح لاحد ان يظهر
ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل يجب ان لا يرخص في تعريض شئ من ذلك بل يجب ان
يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة و
عظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكذلك
يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب
للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه
الا امرا مجملا وهو ان ذلك شئ لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو
ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا
في هذا فيجب ان يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه
على رموز واشارات يستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي

فصل ٣ في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة

ثم ان هذا الشخص الذي هو
النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله يقع في قليل
من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية
تدبيرا عظيما ولا شك ان القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد و
حسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس افعال
واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي يفوت ميقاته مطل مصاقبا للمنقضي
منه فيعود به التذكر من رأس وقبيل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال
مقرونة بما يذكر الله بالفاظ تقال ونيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال

يتقرب الى الله تعالى ويستوجب بها الخير الكريم وان تكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة
وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان تكون منبهات والمنبهات اما
حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه انه على جملة من الا
ليس هذرا فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك فانه التقرب الى الله تعالى ويجب ان امكن ان تخلط هذه
الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعلوا ذلك و
ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها
خاصة لله تعالى وتعين افعال مما لا بد منها للناس وانها في ذات الله تعالى مثل القرابين فانها
مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان
فيه ماوى الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحري ان يفرض اليه مهاجرة وسفرة
ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه انه مخاطب لله تعالى ومناج اياه وصائر
اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة
ما جرت العادة بمواخذات الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف
وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه فيهما ما جرت العادة بمواخذته نفسه
به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات العبادة [illegible] آدابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع بسبب ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا في
المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشيا اياهم
في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه

النفس وتبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التحريك يحصل باخلاق
والاخلاق والملكات
وملكات يكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن
الذى لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها
عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هى الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض
الا فى اكتساب اغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى
والملئكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لها بذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن
وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر
فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك قال القايل
الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى
جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة
البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع
اعتقاده ذلك يلزم فى كل فعل ان يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا
الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبى من عند الله تعالى وبارسال الله تعالى و
واجب فى الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه وان
جميع ما يسنه من عند الله تعالى فالنبى فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفايدة
فى العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التى هى اسباب وجودهم وفيما يقربهم
عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو الملى بتدبير احوال الناس على ما ينتظم
به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن ساير الناس بتالهه

فصل فى عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن

الكلية فى ذلك فيجب ان يكون القصد الاول للسان فى وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء

ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا مترتب تحته رؤسا يلونه يترتب

تحتهم رؤسا يلونهم الى ان ينتهى الى افناء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود

بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى

ان يكون له من غيره الحظ الذى لا بد منه للانسان ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء

يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب في ذلك مرضا او آفة

افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة وجه مال مشترك بعضه

من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة

وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنائم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة وازاحة

لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات

ومن الناس من رأى قتل المايوس من صلاح منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا تجحف بالمدينة فان

كان لامثال هؤلاء من قرابته من يرجع الى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته والغرامات

كلها لا تسن على صاحب جناية ما بل يجب ان يسن بعضها على اوليائه وذويه والذين لا يزجرونه

ولا يحرسونه ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة ويكون ذلك في جنايات تقع

خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطا وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات

التي يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازاءها وذلك مثل القمار فان

القامر يأخذ من غير ان يعطى منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطى بها فائدة

يكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو

معدودة في الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح او المنافع

مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي يقع الناس عن تعلم

الصناعات الداخلة في الشركة مثل الرباة فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان

بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التي ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر

المدينة مثل الزنا واللواطة الذي يدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزوج

ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدي الى التناسل وان يدعو اليه ويحرص عليه فان به

بقاء الانواع التي بقاءها دليل جود الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع

ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لابد منه

في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصلح الاصول

من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك

خلل عن خفاء المناكحات ايضا في وجوه اخرى مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة

بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا في ثبوت هذه

الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم

والى تجدد احتياج كل انسان الى المزاوجة وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصلحة

المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة

وهذا التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون في يديها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة

واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا

يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التواصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر

والخلل منها ان من الطبايع ما لا يؤلف بعض الطبايع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر

والنبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن المذاهب في العشرة

او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعيا الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما اد

ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل فاذا بدلا بزوجين

اخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما

انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل في يديه من ذلك

شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الاخر فرقوا واما من

جهة

جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه الا بعد التثبت وبعد استطابة ذلك لنفسه
من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك الصلح وجها اخر من غير ان يمعن في توجيهه فيصير سببا
الى طلاقه التليس بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل
الشارعين انها لا تحل له بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض
فوقه وهو تمكين رجل اخر حليلته ان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطي صريح فانه اذا كان
بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون
هناك ركاكة فلا يرى باسا بفضيحة تصحبها لذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب
المصلحة لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جدا الى نفسها
وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهي
من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بل حسدا والحسد غير ملتفت
اليه فانه طاعة للشيطان فبالحري ان يسن بها في بابها التستر والتخدر فلذلك لا ينبغي ان
لا يكون للمراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان يسن لها ان تكفى من جهة الرجل
فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو انه يملكها وهي لا
تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب وان حرم عليه تجاوز
عدد لا يفي بارضاء ما وراءه وبعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك ولست اعني
بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه و
الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعماله لغيره سبيل ويسن في الولد
ان يتولى كل واحد من الوالدين بالتربية اما الوالدة فبما يخصها واما الوالد فبالنفقة
وكذلك الولد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فانهما سببا وجوده
ومع ذلك فيهما فقد احتملا مؤونته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها

فصل في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات و

ثم يجب ان يفرض السنان طاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من جهته او باجماع من اهل

السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل

العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير

وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور

عند الجميع ويسن عليهم انهم اذا افترقوا او تنازعوا للهوى والميل او اجمعوا على غير

من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان

ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى

خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد

عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملا ذلك منه

ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله تعالى بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صحح

الخارجي ان المتولي للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي

فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول عليه الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا

في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى

ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما

ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب ان

يفرض في العبادات امور لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور

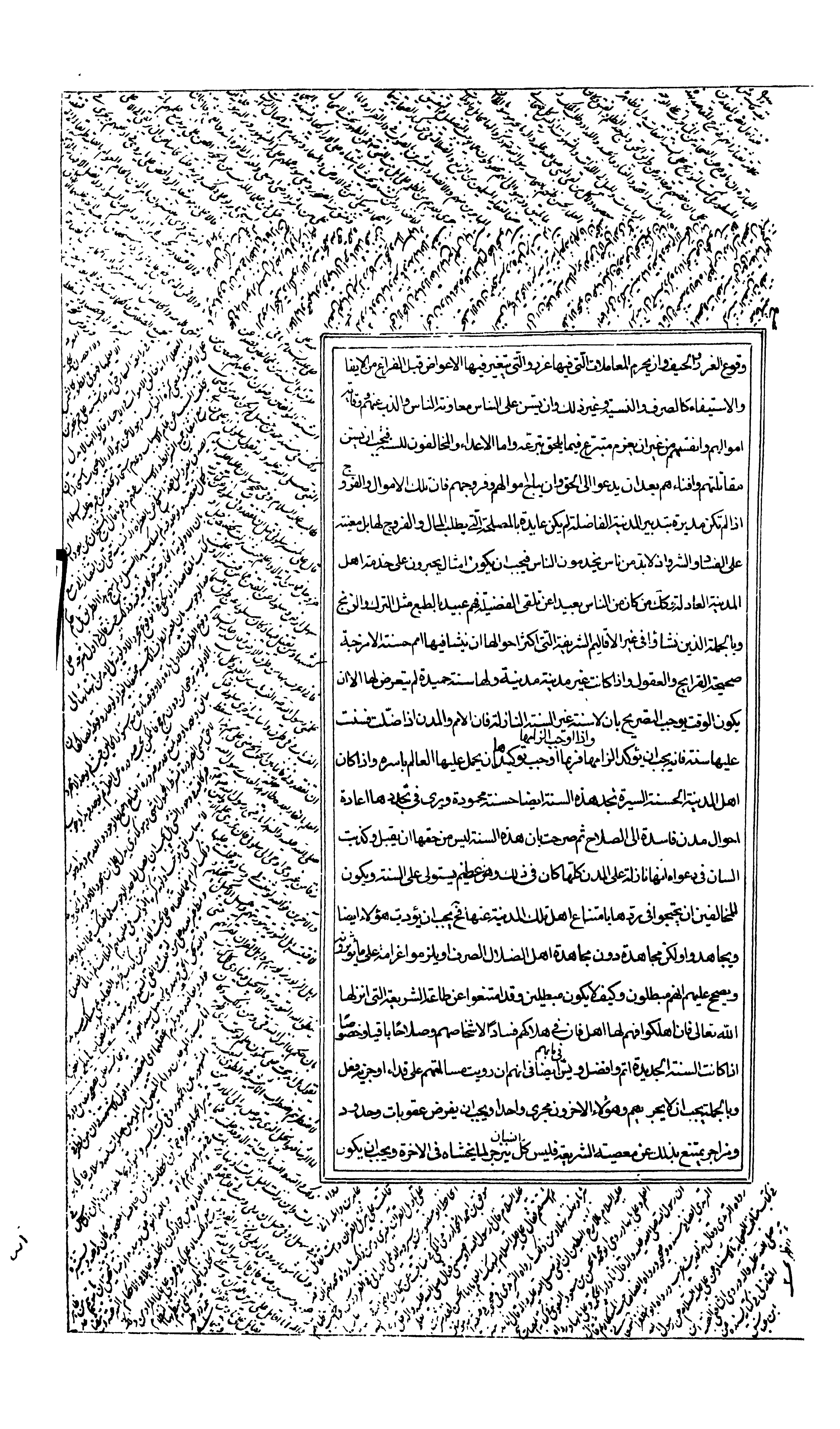
الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك

بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الجماعات

استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات

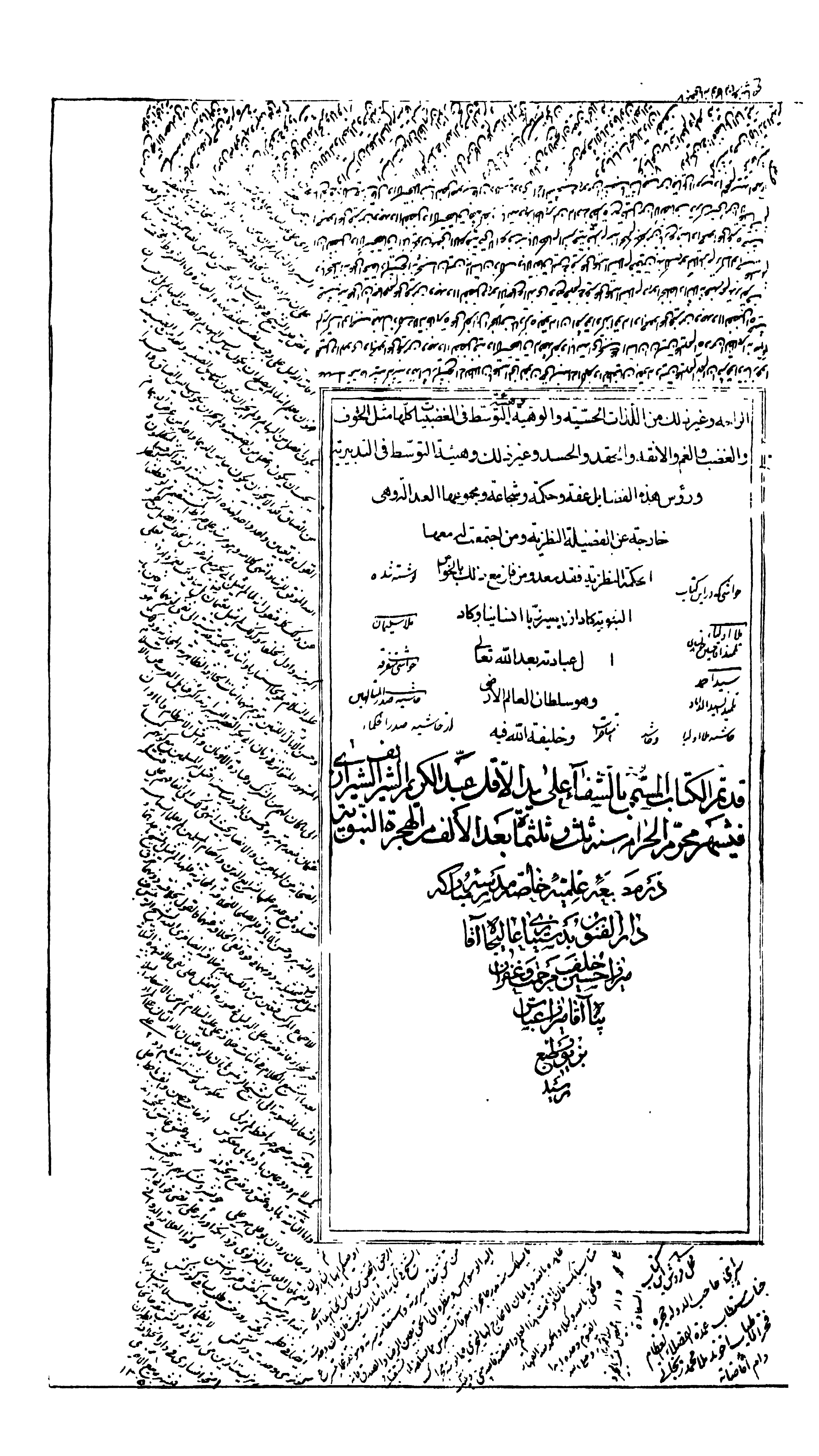
معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى ابتناء اركان المدينة مثل المناكحات

والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع



وقوع الغرر الحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفا
والاستيفاء كالصرف والنسية وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية
اموالهم وانفسهم من غير ان يعزم متبرع فيما يحوج تبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن
مقاتلتهم وافناء هم بعد ان يدعوا الى الحق وان يباح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج
اذا لم تكن مديرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل معينة
على الفساد والشر واذ لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال يجبرون على خدمة اهل
المدينة العادلة فمن كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج
وبالجملة الذين نشاؤا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشا فيها امم حسنة الامزجة
صحيحة القرايح والعقول واذا كانت غير مدينة مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان
يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت
عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها فربما اوجب توكيدها ان يحمل عليها العالم باسره واذا اوجب الزامها واذا كان
اهل المدينة الحسنة السيرة نجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى في تجديدها اعادة
احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت
السان في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة ويكون
للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فح يجب ان يؤدب هؤلاء ايضا
ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة على ما يؤثرونه
ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها
الله تعالى فان اهلكوا فانهم لها اهل فان في هلاكهم فساد الاشخاص وصلاحا باقيا وخصوصا
اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في بابهم ان رويت مسالمتهم على فداء او جزية فعل
وبالجملة يجب ان لا يجريهم وهؤلاء الاخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدود
ومزاجر يمنع بذلك عن معصية الشريعة فليس كل ينزجر لما يخشاه في الاخرة ويجب ان يكون

اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل الزنا والسرقة
ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه فيجب ان
يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون السنة في العبادات والمزاوجات والزواجر
معتدلة لا تشديد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا في المعاملات
الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان يضبط وسياسة المدينة بعد ذلك بمعرفة
ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير
ذلك فينبغي ان يكون ذلك الى السائس من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية
فان في فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير
ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة ويجب ان يكون السانّ يسنّ ايضا في الاخلاق
والعادات سننا يدعو الى العدالة التي هي الوساطة والوساطة تطلب في الاخلاق والعادات
بجهتين فاما ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل تزكاء النفس خاصة واستفادتها الهيئة
الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى
فلمصالح دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة
والرذائل الافراطية يجتنب لضررها في المصالح الانسانية والتفريطية لضررها في المدينة
والحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعني بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها
التوسط البتة بل الحكمة العملية التي في الافعال الدنياوية والتصرفات الدنيوية فان الامعان
في تعرفها والحرص على التفنن في توجيه الفوائد من كل وجه فيها واجتناب اسباب المضار من
كل وجه حتى يتبع ذلك وصول الضد ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب
الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه
وعمره والة صلاحه وبقائه الى وقت استكماله ولان الدواعي شهوانية وغضبية وتدبيرية
والفضائل ثلاثة هيئة التوسط في الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس



الزاهه وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية والتوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف
والغضب والغم والانفة والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيرية
ورؤس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي
خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها
الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص
النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد
ان تحل عبادته بعد الله تعالى
وهو سلطان العالم الارضي
وخليفة الله فيه

حواشی که در این کتاب نوشته شده
ملا اولیا، تلمیذ آقا حسین خوانساری — ملا سلیمان
سید احمد تلمید السید الداماد — حواشی خود
حاشیه ملا اولیا — حاشیه صدر المتألهین — از حاشیه صدر الحکماء

قد تم الكتاب المسمى بالشفاء على يد الاقل عبد الكريم الشيرازي
في شهر محرم الحرام سنه ثلث و ثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية

در مطبعه علمیه خاصه مدرسه مبارکه
دار الفنون بدستیاری عالیجاه آقا
میرزا حسین خلف مرحوم و غفران
پناه آقا میرزا عباس
بزیور طبع
رسید